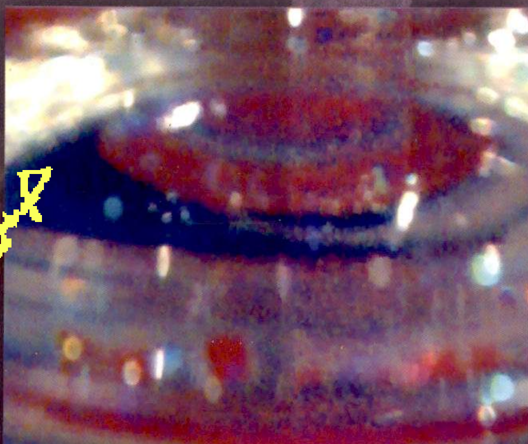
نتح الكمال

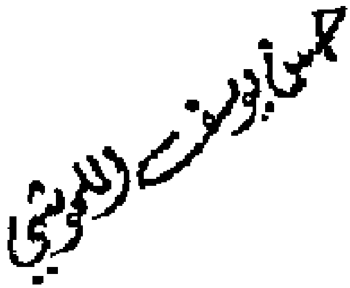
مقالات ودراسات



د. نجيب الحصادي

مجلس الثقافة العام

نتح الكمال



إصدارات

مجلس الثقافة العام

الإشراف العام

أ . د . سليمان صالح الغويل

لجنة الإعداد والإشراف

ناصــــر الدعيســـــي

علـــــي الفـــــلاح

هلـــــيل البـــــيجو

جابـــر نـــور ســـلطان

محمـــد عـــبدالله الترهونـــي

ســـالم أحمـــد الأوجلـــي

نتـــح الكمـــال

مقالات ودراسات

د. نجيب الحصادي

الناشـر
مجلـس الثـقافـة العـام

اســـــم الكـــتاب	نتح الكمال (مقالات ودراسات)
اســـــم المؤلـــف	د. نجيب الحصادي
ســـنة النشـــر	2008م
رقـــم الإيـــداع	832 / 2008 م
الترقـــيم الدولـــي	978 - 9959 - 38 - 755 - 4
تصـــميم الغـــلاف	علي العباني
لـوحـــة الغـــلاف	علي العباني
التنفـــيذ الفـــني	دار قباء الحديثة - القاهرة

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

إصدارات

مجلس الثقافة العام

المقر الرئيس - مجمع المؤتمرات - سرت

هاتف 002185468622 - بريد مصور 002185473161

فـرع طرابلس - عمارة الواحات - شارع عمر المختار

هاتف 00218214449894 - بريد مصور 00218213335388

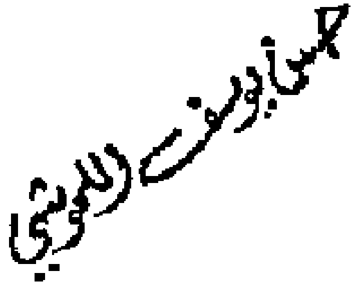
ص ب 2764 طرابلس

فـرع بنغـازي - الفويهات الغربية - الطريق الدائري الثاني

هاتف 00218612241577 - 00218612241578

بريد مصور 00218612241576 - ص ب 9351 بنغازي

بريد إلكتروني - LCC2_2005 @Yahoo.ca



الإهـــداء

إلى ..

سبطييّ، أبيّ وأوس

بهجة ما تبقى؛ أو ما تبقى من بهجة ....

فهرس المحتويات

توطئـة

هذه مقالات تجمعها الفترة الزمنية التي ألّفت فيها، مطلع الألفية الثالثة، الـذي أمضيت ستة أعوامه الأولى في دولة الإمارات العربية المتحدة عضو هيـئة تدريـس في جامعتها. وقد كان سبق نشر بعض من هذه المقالات في المجلات والصحف الليبية، خصوصا مجلة "المؤتمر" وصحيفة "الشلال"، وفي المجـلات والصـحف العربية، مثل مجلة "أخبار الأدب" القاهرية، وصحيفة "العـرب" اللندنـية، وصحيفة "الخليج" التي تصدر في إمارة الشارقة، ومجلة "الصـدى" التي تصدر في إمارة دبي. غير أن الكتاب يشمل أيضا العديد من المقالات والدراسات التي لم يسبق نشرها.

كنـت أحببـت مـنذ زمن أن أضم ما كتبت من مقالات لا تتسم بطابع أكاديمـي صرف بين دفتي كتاب، رغبة في الحفاظ على أثرها، سريع الزوال حـال الاقتصـار على نشرها في صحف ومجلات سيارة، ولكونها قريبة إلى نفسـي التـي لا أجدها في أي شيء قدر ما أجدها في كتابة مثل هذا المقالات، رغـم ما تسببه لي من عنت لا ألقاه في سائر ما أنجز من أعمال أكاديمية. في الأعمال الأكاديمية، ثمة جهد ذهني مضن، كما أن هناك صنعة طقوسية تتطلب حرصا وجهدا ومثابرة، مقدورا عليها بشكل أو بآخر؛ غير أن المقالات الإبداعية تتطلـب عناء وجدانيا ممضا، كما أنها ليست دائما طوع صاحبها، بل إن الفكرة الإبداعية قد تند على الصياغة، وقد يشعر الباحث أنه عبر عنها بطريقة لا تليق بنشـرها، بل إنه قد ينشرها ليس لرضاه عنها، بل لضيقه منها. على ذلك، فإن إنجازها قد يورث في نفس صاحبها رضا لا حد لبهجته.

لـم أجـر تعديـلات على النصوص الأصلية إلا بالحد الأدنى، وهي تعديـلات اقتصـرت غالـبا علـى الأسلوب، ولذا فإن المقالات والدراسات

المنشـــورة هنا تعكس بدرجة أو أخرى ما شغلت به من قضايا عامة في تلك الفترة، قدر ما تعكس المواقف التي كنت أنزع إليها آنذاك.

لا يشي اختياري لعنوان الكتاب بأي شيء، سوى أنه راق لي أكثر من غـــيره من عنوانات المقالات التي يتضمنها. ثمة عبارة شبيهة بالعنوان كانت وردت علـــى لســـان يديرك والكوت الحائز على جائزة نوبل في الأدب، في ســـياق وصـــفه للشـــعر، وإن استخدم بدلا من كلمة "نتح" كلمة نبوت عنها (فالشعر عنده عرق الكمال، ولذا يجب أن يبدو نظيرا بليلا كقطرة ندى على حاجب تمثال).

ليســـت هناك في واقع الأمر روابط تجمع بين هذه المقالات سوى كونها معنـــية بقضايا ثقافية عامة، فضلا عن الرابط الزمني الذي أشرت إليه. الراهن أن هذا الكتاب أقرب ما يكون للمجموعة القصصية أو ديوان الشعر، من حيث تـــنوع مواضيعه، وإن افتقد غالبا الاشتراطات الفنية التي يتوجب استيفاؤها في هكـــذا أعمـــال أدبية. على ذلك، حاولت تقسيمها وفق المجال العام الذي تنتمي إلـــيها، إلـــى مقالات أدبية، وأخرى نقدية، وثالثة سياسية، ورابعة فلسفية، فيما صـــنفت المقالات ذات الطابع الثقافي العام تحت باب "المقالات الثقافية". هناك أيضـــا مجموعـــة من الدراسات المطولة، جمعتها في نهاية الكتاب تحت باب "دراسات"، وأغلبها ذو طابع فلسفي.

يضم الكتاب ست مقالات أدبية وست مقالات نقدية وإحدى عشرة مقالة فلسفية سبق نشر معظمها، كما يضم أربع مقالات سياسية لم يسبق سوى نشر إحداها، وإثنتين وعشرين مقالة ثقافية لم ينشر منها إلا أربع، فيما يشمل تسع دراســـات لـــم يسبق أن نشر منها سوى اثنتين. تحديدا، يشمل الكتاب ثمانية وخمسين عملا، ثلاثون منها، وقت دفعي به للطباعة، لم يسبق نشره.

بعض المقالات والدراسات كتبت في مناسبات خاصة. "ضلع الإنسانية الأعــوج" مقالة مستلة من مقدمة صدّرت بها مخطوط ترجمتي (صحبة د. زاهي المغيربي) لكتاب إزيا برلن الذي يحمل العنوان نفسه، وهو قيد الطبع فــي المجلس الأعلى للثقافة بمصر؛ "لحون الشعراء" رد على ورقة أسهم بها أ. محمــد الفرجاني في ندوة أقيمت ضمن فعاليات تأبين الشاعر على الفزاني رحمــه الله؛ "المــثقف" محاضرة شاركت بها في ندوة حول دور المثقف في المجتمع أقامتها رابطة الكتاب والأدباء في صيف 2000؛ "بأي حال" تلخيص لمشــاركتي فـــي حوار بث بتلفزيون الشارقة خريف 2004؛ "حماة الروح" ورقــة أســهمت بها في احتقالية أقيمت احتفاء بأعمال الفنان التشكيلي فتحي العريبـــي؛ "إشكاليات البحث العلمي في جامعة الإمارات" دراسة شاركت بها فـــي ندوة أشرفت عليها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات حــول البحــث العلمي عام 2003؛ "مقصد المؤلف" خلاصة محاضرة كنت ألقيــتها خريف 2005 في الشارقة بدعوة من المنتدى الثقافي العربي؛ "براءة العلــم" تلخــيص لدراسة استكتبتني للقيام بها هيئة التحرير بمجلة عالم الفكر الكويتــية؛ "تعقيــب على الخطاب الوضعي وغياب المشروع" رد على ورقة أعدهـــا أ. عــبد الباســط المـــادي حول إسهامي في الحقل الفلسفي؛ "العقل والإيمان" استجابة لورقة كتبها د. عارف النايض، كنت قمت بترجمتها، يرد فـــيها علـــى محاضرة البابا الشهيرة؛ أما "الوجاهة والعقلانية" و"في المسألة الإيمانية" فتطوير لأفكار كنت أوجزتها في "العقل والإيمان".

ثمـــة مواقف قد ينبئ تكرارها بمركزيتها، لعل أهمها الموقف الارتيابي الـــذي مـــا فتئت في العقد الأخير أروج لــــه في بعض أعمالي الأكاديمية وفي انتقائـــي مـــا انتقيــت مــن كتب للترجمة. لا يقتصر هذا الموقف على تعليق الأحكام، بل يؤسس لهذا التعليق عبر وصف الاختلالات التي يعاني منها كثير مما نجزم به من رؤى ويعنى بتبيان كيف أن حسم الكثير من النزعات يرتهن

في نهاية المطاف بأحكام نصادر عليها ضمنيا دون برهنة. إنه موقف يسلم بالعجز البشري عن فعل الإثبات والبرهنة، وينأى بصاحبه عن الموقف الجزمي الذي يتخذه كل واثق من أحكامه على نحو يجعله لا يرى للحقيقة غير وجه واحد. باختصار فإنه موقف لا يأمل في تكريس أي توجه بعينه، إذا ما استثنيا التعددية، ولا يروم تسويغ أية قيمة بعينها، إذا ما استثنيا التسامح.

غير أنه طرأ تعديل على هذا الموقف الارتيابي فصلت فيه في المقالة المعنونة "الوجاهية والعقلانية"، حيث حاولت التقليل من غلواء نزعتي الارتيابية في صالح مقاربة وجاهية أقرب إلى الروح الارتيابية منها إلى نزعتها. وقد طبقت هذه المقاربة في تناول قضية الإيمان بوجود الله في المقالة المعنونة "في المسألة الإيمانية"، وأزمع تطبيقها بحول الله على مسائل فلسفية وثقافية أخرى. أما عن علة هذا التعديل، فقد فصلت فيها في تينك المقالتين، وحسبي أن أشير في هذا المقام الاستهلالي إلى أن باعث ريبتي في النزعة الارتيابية إنما يتعين في تشكيكي في وجاهة تعليق الحكم الذي تعظ به هذه النزعة. نحتاج إلى قدر من الوثوقية المؤقتة يتيح لنا المشاركة في تغيير العالم الذي وجدنا فيه أنفسنا، أيا كانت بواعث الريبة في وجود هذا العالم، كما نحتاجها في اتخاذ قرارات عملية وفي حل مختلف المشاكل التي تثيرها ممارسة الأنشطة البشرية.

هناك أيضا موقف سلبي أتخذه إزاء التاريخانية، بكل النزعات المحافظية التي يتجلى فيها هذا المذهب، بدءا من تقديس الموروث لمجرد أنه موروث، وانتهاء برفض التجديد في الشعر. ولا أعني هنا بالتاريخانية الاهتمام بالتاريخ في عمليات التأصيل، ولا الدعوة إلى تبني مناهج خاصة في دراسة الماضي، بل أعني فحسب الحق الذي يزعم صاحب النشاط المعني اكتسابه استنادا على استمرار أسلافه في ممارسة هذا النشاط زمنا مديدا.

غير أنني لا أجد غضاضة في الاعتراف بأنني كنت أحيانا أقتصر على ممارسة هوايتي في الأدب وشغفي بالفن بمجمل عمومه، عنيت الفن بمعناه غير المؤدلج، البريء من لوثة المقاصد النفعية، الذي يلبي حاجات جمالية صرفة. لقد ظللت دائما أحسب أن إنسانية الإنسان إنما تكمن في هذا البعد الجمالي، وأن مكمن تفرد الفرد إنما يتعين أساسا في طبيعة استجاباته الاستاطيقية.

بيد أن قولي هذا لا يعني بحال أنني أتوهم أن المقالات التي يشتمل عليها هذا الكتاب تنجح في استيفاء استحقاقات الأعمال الأدبية. على العكس تماما، فإنني أحسبها تقصر عن ذلك، ولذا فإنها لا ترضيني من هذا الباب، وإن أشبعت حاجتي إليها.

العين يناير 2007 م

مقـــالات أدبيـــة

الوجه باب الروح

الخمار كالنقاب موقف أخلاقي، أكان المخمّر أو المنقب رجلا أم امرأة. قد تكون لهذا الموقف أصوله الدينية، وهذه مسألة خلافية، وقد يتعلق بخصوصيات ثقافية، نحترمها بمقتضى حق الاختيار؛ غير أنه يثير قضايا إنسانية قد نغفلها وفق تصور شائه لمكمن تفرد البشر.

ليس الوجه مجرد قطعة أخرى من الجسد. الوجه عشب الروح البازغ من طين الجسد، باب للمهجة، يواربه النقاب ويوصده الخمار. العيون الموصوصة التي يتلصص الوجه المنقب عبرها على العالم، كاميرا علنية عدسات معاييرها مزدوجة، فهي تصادر حق الآخرين في التجسس المتبادل.

حياء المرء إنما يستبان من وجنتيه. حنق المرء إنما يشي به جبينه المقطب. دهشة المرء، دهاؤه وتشفيه وسخريته؛ خفة روحه وسفه عقله؛ أسفه وشغفه، رضاه ونقمه؛ كلها في الوجه. لا شيء يبقى من الإنسان حين يخفى ما اعتمل في وجدانه من أفاعيل، وهو يخفيه حين يخفي وجهه.

بطاقات هوياتنا تحمل صور وجوهنا. وجوهنا -لا عيوننا- هي أسماؤنا. حين يخطر الراحلون على البال، تهطل وجوههم من غيم الذاكرة. أكثر من ذلك أن المرء لا يغدو كيانا أخلاقيا إلا بعد أن يصبح مسؤولا عن وجهه.

علية القوم وجهاؤهم، وفلان كما نقول في عاميتنا "بوجهه"، نريد أن له قيمه التي يلتزم بها، حياءه الذي يحول دون قيامه بما يجعل وجهه يحمر خجلا.

غـــير أن هوية المخمّر، كهوية المنقب، خفية. كلاهما كيان قابع على تخـــوم الظـــل والظـــن والاشتباه. ولأن الهويات الساطعة في نهارات العلن وحدهـــا التي تصنع كينونة المرء في المجتمع، فإن عضويته في أي مجتمع ناقصة، إلى أن يميط اللثام عن هويته، بكشف النقاب عن وجهه.

المتســـول المنقـــب أقـــل حرجا في تسوله، والمعترف بخطاياه لقسيس محجـــوب عنه أكثر جرأة على الاعتراف. ذلك أنه ما كان للمرء أن يحرص على حفظ ماء وجهه لو أنه كان بلا وجه يرى الآخرون ماءه.

قبل أن نذبح الشاة، نشيح بوجهها عن سكينة الذبح، حتى لا تراها. غير أننا نغطي وجه المحكوم عليه بالإعدام، ليس لأننا لا نريده أن يرانا، بل لأننا لا نـــريد أن نـــراه. إننا نخشى على أنفسنا من رؤية الروح في عريها وهي تجابه فناءها وتتصدى لآخر لحظات كينونتها.

حيـــن يكنـــي الخـــالق عـــن تفرده بالخلود يقول : "كل شيء هالك إلا وجهـــه"، يـــريد إلا إيـــاه. حين نمجد عليا نقول "كرم الله وجهه"، وحين أراد الكليم أن يعرف الله، طلب منه أن يراه. لقد كان يكفيه من رؤية الله أن يرى وجهه، وما كان لـــه أن يكفيه أن يرى غيره. ذلك أن وجه الله، هو الله نفسه.

فأيـــة علاقـــة ملتبسة بين المرء وجسده يشي بها الخمار والنقاب؟ أي مبرر يجعل المرء يكمم أقدس ما فيه، وأكثر ما في جسده إنسانية؟ ثم ما الذي يبقى لنا من الشعر لو كانت وجوه الخلق منقبة، وكان العالم يعج بالسواد؟

هذا لا يعني أن المنقب أقل أخلاقية من السافر لمجرد أنه منقب؛ فكم من ســـافر ســـافل. لكنه قد يعني أن حظوظ الاثنين من مكمن تفرد الإنسان ليست دائما متساوية.

فيا أيها الملثم؛ أنت تراني، وأنا لا أرك؛ فأرني وجهك، حتى أراك.

قبعة الشاعر

هل رأيت أرنبا في الصباح، يغادر أرضا حرثت لتوها، يركض بضع ثوان فوق الجليد، يتوقف في الصمت، يجلس على ساقيه، يرفع أذنيه، وينظر إلى الأفق نظرة تغمر بالسلام الكون بأسره. لا دلالة أكثر تأكيدا على السلام العميق من هذا الأرنب الذي أعلن هدنة مع قلقه الأبدي وجلس يرقب الريف يتصاعد منه البخار.

داننزيو

هذا نص يواجه المذابح النقدية بهدوء الحمل، أو هكذا يقول بشلار. إنه يحـــاول، راضيا بخيبة تلوح في الأفق، أن يستعيد ما ضيعه الإنسان منذ أن توسّـــل العقـــل أداة وحـــيدة لفهم العالم. قد تكون للعلم وشيجة بما هو طيني ومؤقـــت فـــي الإنسان، أما الإلهي والخالد فينا فلا سبيل إليه إلا الفن. ثم أن صفاء الإدراك يتطلب قطيعة مع العرف المفيد (برجسون)، والرضا بالفشل ملمح رئيس في هكذا قطيعة.

الخـــوض في لعبة تأويل هذا النص، المغامرة بتمحّل تحميله دلالات قد يـــنوء بحملها، إنما يكدر صفو المشاعر التي يغوينا بها، يلوث بياض عفويتها، ويدنـــس ناصع براءتها. على ذلك، ليس لي إلا أن أغامر، فالأرنب أضحى مذ قـــرأت الـــنص يطاردنـــي مطلع كل صباح، وقد آن لي أن أعود إلى العرف المفيد.

كل ما في النص بدائي يرهص بدهشة الوجود الأولى. الأحاسيس التي يســـتثيرها أشـــبه بـــتلك التي تنتابنا حين نتنشى زهرة أينعت لتوها، أو حين نصـــيخ الســـمع إلى أغنية انتظرناها طويلا. غير أننا هنا نكاد نسمع أنفاس الأرنـــب وهـــو يركض، نوشك أن نراه وهو يرقب الريف وقد تصاعد منه

البخار، نحس بالهدنة المؤقتة التي أعلن مع قلقه الأبدي، ويغمرنا معه سلام تعبق منه رائحة الجليد.

هكذا تستيقظ ذاكرة الحواس في هدأة ظلمائها، تستفيق من أقبية الكمون ناهضة إلى قباب التحقق، تبعث الحياة في أوصال لحظة تعامى عنها تاريخ لا يلهج إلا بسير الطغاة.

البياض يشع في كل الأرجاء : الأرنب أبيض والصباح أبيض؛ البخار أبيض والجليد أبيض؛ حتى السلام أبيض. أما صمت المحاريب الذي يعقب الجلبة فيجوس في ثنايا النص : فالأرض استكانت بعد أن حرثت لتوها، والأرنب الراكض أبدا يستريح، والهدنة تعلن رغم قلق لا يهدأ إلا ليمور.

الرؤية تتسع حد الأفق، لكن العبارة لا تضيق بها. فعلى قصر مسافته، لا يخلو النص من جدلية الأضداد : السلام الغامر والقلق الأبدي، الخوف والرجاء، الهدنة وموت محقق، الجليد وحرارة أنفاس تتمزع فزعا.

الأرنب كائن ممسوس بالبراءة، وليس عنده ما يقاوم به شرور العالم سوى ساقين نحيلتين ومأوى في باطن الأرض يؤجل مصرعه دون أن يحول دونه. فأية هدنة يماطل بها أرنب عالما يعج بحتوف متربصة.

وآه من الريف الذي يتصاعد منه البخار! آه من هذا الريف الطازج المتخثر بنسائم جليدية تلفح خدي أرنب يبحث عن ملجأ يقيه عالما لا شاغل له إلا أن يكيد به. "اهدء، اهدء، ليلتقط القلب تنهيدة، والفم العذب تغريدة، فسرعان ما تتفزع، من نقلة الرجل، من نبلة الطفل، من ميلة الظل عبر الحوائط، من حصوات الصياح" (أمل دنقل).

أكتب هذا وأنا جالس في "القرية العالمية"، أحتسي قهوة في ورق مقوى، أمام بحيرة صناعية ينبعث منها بخار مبرمج إلكترونيا يتلوى على إيقاع نوافير تخضبها أشعة ليزرية. لكنني لا أرى سوى أرنب يجلس على

ســـاقيه، يـــرفع أذنـــية، وينظر إلى الأفق. أما البحيرة الصامتة على كل هذا الصخب، فمساومة لا أرتضيها.

الوقـــائع أكـــثر حيوية لحظة كتابتها أدبا رفيعا مما كانت لحظة معايشتها (هـــنري مللر). الراهن أنها تظل أكثر واقعية حتى لحظة قراءتها، لأن نفس المـــبدع تضفي عليها حياة على حياتها وتسمو بها إلى محل أرفع. أنا لم أر من قبل أرنبا في الصباح، يغادر أرضا حرثت لتوها؛ لكنني أشهد أنني رأيته الآن، يخرج من قبعة شاعر.

الوردة والسيف

- يقــتطف الســـيف الوردة بحدّه؛ يقطّع أحشاءها، ويمزق أوصالها؛ فيما تكتفي الوردة بأريجها.
- الوردة بنت الفرح؛ السيف ربيب الفجيعة.
- ينـــتقم السيف من رقاب أينعت، ويعظ رقابا لمّا يحن أوان قطافها؛ أما الـــوردة فينعم بعبقها الأبرار والأشرار على حد السواء، وما لا ترضى عنه، إنما ترضى به.
- كل سيف يبحث عن تاج؛ وتاج الوردة معقود بنواصيها.
- دأب السيف أن يتعجل؛ أن يسبق العذل؛ أما الورود "فعلى مهلها".
- للسيف أربعون اسما؛ واسم واحد يكفيها.
- حين ينكسر السيف، لا يعود سيفا؛ حين تقطف الوردة، تظل وردة، إلى أن تلفظ أريج أنفاسها الأخيرة.
- حين تقصر ذراع السيف يكون مدية، وحين تطول ذراعه يصبح رمحا؛ الوردة وردة، أطال ساقها أم قصر.
- طول السيف بطول الذراع التي تحمله. طول الوردة يعد بالأنفاس.
- حمرة الوردة في وجنتيها؛ حمرة السيف فيما يستبيح من دماء.
- الوردة تفتن الفراشات والأنهار والندى؛ ولا يفتن السيف إلا الخطاة.
- إذا انكســـر الســـيف، تمنى على الله لو انكسرت كل السيوف؛ إذا ذبلت الوردة، تمنت على الله لو انكسرت كل السيوف.
- حيـــن تغتال وردة، تنبت في العالم ألف وردة؛ حين ينكسر سيف، يلتئم في العالم ألف جرح.

- عمر الوردة يوم، "وتحيا اليوم حتى منتهاه"؛ عمر السيف عام، ويود لو يعمّر ألف عام.
- كل وردة تشهد على أن الله لم يفقد بعد ثقته بالإنسان؛ كل سيف يشهد على أن الإنسان لم يعد يثق في أحد.
- لا يشهر السيوف إلا الأقوياء في الأرض : الطغاة والمجرمون والسفلة؛ ولا تهدى الورود إلا للمستضعفين فيها : العاشق والسقيم والميت في مثواه الأخير.
- الاسمنت يفتك بالسيف، يثلم نصله؛ والوردة تفتك بالاسمنت، تبزغ سامقة من مصمت صلده.
- يخجل السيف من دمه، فيغمد.
- حين يتوارى السيف من سوءته، يتشح بالسواد والرماد، حتى لا يرى حدّه أحد.
- حين تتشح الوردة، ترفل بإزار يشف عما تحته.
- غمد السيف تابوت، إن اتسع له ضاق بغيره؛ غمد الوردة مزهرية تتسع لرفاق استشهدوا تحت القطف.
- الورد، كالبحر والسماء، قوت العيون اليومي.
- حين ينتهي السيف من الضحية، يتركها مضمخة بالجراح؛ حين تنتهي الوردة من العاشق، تتركه مثخنا بالفرح.
- تعيش الوردة على حافة المجاز؛ ويعيش السيف على حافة المجازر.
- يتبجح السيف بنشاز صليله؛ وتكتفي الوردة بصمت المحاريب.
- الوردة غانية خرساء، تستغني بأريجها عن حلي الكلام.
- يقول السيف : "إذا مت ضمآناً، فلا نزل القطر"؛ وتقول الوردة : "أمطري في قربتي فقط، وسوف أترك لكم بقية الشتاء" (عبد السلام العجيلي).

ملح المولى

كيف يتسنى للمبدع أن يروض جياد الكلمات الجامحة كيما يقتنص من فـــوق صهواتها فرائس الخيال؟ كيف يستطيع أن يأسر ببيادق الحروف أفئدة الخلق، أو من لـــه من الخلق فؤاد؟ إنه يعلم تمام العلم أن الجذوة التي تستعر في أحشائه، بلهيبها المضطرم أبدا، تعاف اتضاع التحقق، وتسمو عن التجسد فـــي أفكار تتلطخ بمداد الأحبار. إنه يعلم تمام العلم أن الروح تهن أيما وهن حيـــن تـــتخلق أفكـــارا، وأن الأفكار تبهت أيما بهت حين تتخلق ألفاظا، وأن العواطف البشرية تحس ولا تجس، تعاش ولا تعاد، تبث ولا تقال.

ألا تـــراه يـــزهد في الإبانة عن آلامه حال اكتشافه أن الكلم يسيء إلي جلالها ويمرغ بهاءها؟ (أناتول فرانس) ألا تراه يحمل السر في قفص طيني يضـــيق عـــنه، فيبوح وتخونه جند البيادق، ويغزو وتهزمه ذات الفيالق التي أراد أن يحقـــق بها الظفر؟ ألا تراه في نهاية المطاف يطلق رصاصة الرحمة علي ذلك الجواد الذي يجأر في رأسه ويرفس بسنابكه جرة الدم المقلوبة التي نســـميها قلبه؟ ألا تراه يتسامى صوب النور كما بذرة تكافح في سبيل السنابل الكامنة في جوفها؟ (كزنتزاكي).

ويلي عليك يا صديق، زادك أنات خرساء وصوت كمان (أمل دنقل)، فمـــن يـــرد علـــيك فضل أنفاسك؟ استمع معي إلي حسرة من اتسعت رؤاه وضاقت عبارته، علك تجد فيها بعض سلوان :

لمـــاذا إذا اتســـعت رؤيتـــي ضقت/ كيف تكونين حولي/ ولا خبر من هـــناك/ ولا هرج في الحقول/ تعيدينني للذي لم يجيء بعد/ أعرف أني بغير خيول/ وأعرف أنا أضعنا الندى/ بين خوف الخطى/ وسراب الوصول/ لماذا إذا اتسعت رؤيتي ضقت/ أدمن شربك في السر سرا وأظمى/ أراك تضيعين مني/ فأركض خلف غيابك/ أعرج أعمى (طاهر رياض).

الفــن والحســرة صنوان، وما يريده المبدع يراوغه مرتين، مرة لأنه يكون، وأخرى لأنه إن كان لم يعد هو ما يريد؛ ففي الفن كل قيمة تتم البرهنة علــيها تغدو وضيعة (كوكتو)، ورغبة المبدع في رغبته في تحقيق الممكن أشد من رغبته في تحقيق الممكن نفسه (أدونيس).

يتصـــارع المبدع مع مادة قاسية وغير مرئية، مادة أسمى منه بكثير، وحتـــي أعظـــم المنتصـــرين يظهر مهزوما، لأن أعمق أسرارنا يظل دون إفصـــاح، فنحن نختنق داخل كلمة، وعند رؤية شجرة مزهرة أو امرأة نطلق "آه"؛ لا شـــيء غيرها يمكن أن يتلاءم مع غبطتنا، وعند هذه "الآه" نتمني لو نعـــيدها إلـــى فكـــر وفن كي نمنحها للبشر وننقذها من فنائنا الشخصي. فكم تـــرخص عـــندها وتصبح كلمات متبرجة مليئة بالهواء. تظل علي كل ذلك للمـــبدع سلوة؛ فالذين لا يستطيعون العيش دون ريبة، من لا يأكلون بضمير مـــرتاح ولا يـــنامون دون كوابيس -باركهم الله- هم ملح المولى، هم الذين يحمون الروح من التعفن (كزنتزاكي).

سكوت الحملان

كـيف يتسنى للأخرس أن يملأ الدنيا ضجيجا دون أن ينبس ببنت شفة؟ أتـراه لأنه قادر على إحالة سكوته صمتا؟ السكوت صفة للجماد والبهيمة، أما الصـمت فدلالة إلى معاني لا تقرّ إلا في النفس البشرية. السكوت لا الصمت هو الذي يخيّم على الوادي، والريح تسكت لكنها لا تقوى على الصمت، والقلب يصـاب بالسـكتة لا بالصـمتة، لأن السـكتة داء يعطل أعضاء الجسد حتى لا حـراك لها. السكوت آية الجمود، لكن الصمت يشي بإعمال خلجات الفكر. الصمت درجات، السكوت أدناها، فالإحجام عن الكلام، إن لم يدلّ على فحوى وجداني، كان سكوتا، والسكوت إذا تنفسن، غدا صمتا (كمال الحاج).

الأدب ــ أرقى شكول الكلام وسبيلنا الأوحد في كلمنة الكون ــ وحده القـادر على استثارة حياد الطبيعة السابتة، عبر جعل خمودها صمتا عوضا عـن أن يكـون سكوتا. تسمية الأشياء محاولة جدّ بدائية، لكنها تظل ناجعة، لـتجاوز قطيعة تعزل الإنسان عن الكون. التسمية تكسب الطبيعة بعدا قيميا ومعرفيا يبدد وحشة البشر ويضفي عليها أنسا وبهاء، وهي خطوة أولى نحو الاسـتبداد بالأشـياء. لهـذا السبب، ما أن وطئت قدما كولمبس أرض العالم الجديد، حتى طفق يسمي كل ما تقع عليه عيناه (تودوروف).

ما لا نسميه لا يشكل جزءا من عالمنا، وقد يدخل في مجالنا البصري دون أن نـراه، وإذا اخـتفى عن الوجود قد لا نفتقده. التسمية محاولة لتبديد الغمـوض من حول الأشياء وإدخالها في دائرة الوعي البشري. لا غرو إذن أن تعجـز قدراتنا الوجدانية عن التعاطف مع ما لا اسم له؛ وعلى حد تعبير فوكو، ما كان لكثير من الناس أن يقعوا في الغرام لولا ما قرأوا من روايات.

للصمت قدراته الاتصالية الفريدة، رغم حاجته في بعض المواقف إلى دعـم الإيمـاء، كهـز الأكتاف وتقطيب الجبن والتلويح بالقبضات. بمقدور الصمت أن يقيم علاقات حميمية بين الناس، فالكلام، أداة الاتصال الأساسية، قـد يعمـل على تشويشه، والصمت، أداة العزل، قد يعمل على التمكين منه (دونـالد سمث). الصمت أبلغ تعبير عن مشاعر التسامح بين أرباب العقائد المتبايـنة، وفـيه يجـد العبّاد أداة ملائمة للاتصال بالله، ففي الصلاة داخل محراب الصمت نعطي الله فرصة للحديث معنا (جيمس باك).

للصـمت أيضـا دلالات إيحائـية، فصمت الوحدة يرينا الروح عارية ويجـردها من أقنعة الكلام، والفكر طائر فضاء لا يحلق في قفص الكلام، وإن تسـنى لـه أن يفرد فيه جناحيه (جبران). المرء إنما يتكلم حين يعجز عن العـيش المطمئـن في سلام واثق مع نفسه، والذي يفشل في السكنى مع عزلة قلبه قد يلتمسها على قارعة شفتيه.

مـن مـنحى آخـر، ثمة دواعي سياسية قد تستدعي الصمت. التقيّة، صمت المذهبي وإحجامه عن البوح بعقائده، قد تكون موئلا يقرّ عنده العاجز إلـى أن يغدو أكثر اقتدارا على المواجهة. أما صمت الجموع فقد يكون أبلغ وشاية عن رفض ما تقوم به أجهزة القمع السياسي، رغم أنه غالبا ما ينمّ عن عجـز مهيـن، ولعل هذا الضرب من الإحجام عن فعل القول أشبه ما يكون بصمت الحملان، بل سكوتها.

أعرف مرض ابني العنيد

طوبى لشاعر تنثال على خاطره طرائد الخيال الجامح، فلا يعبأ بأي بحور تمخر سفائن شعره، ولا بأي مرفأ تحط فيه. وتبا لقصيدة تستجدي من القوافي نفسها الشعري، ولناظم تتلكأ المعاني في خلده إلى أن تسعفه الأوزان، فإذا أسعفته بدا قصيده مجهدا يعنت قارئه، متكلفا يخون حرارة الأنفاس. حقا أنه في نهاية المطاف، لا شيء يحول دون العفوية كالرغبة فيها (سفوكولد).

يقال إن الألفاظ كالعدسات، تبهم ما لا تجعله أكثر وضوحا (جوبرت)، وأقول إن ما يدرك كله عبر عدسات الشعر أجدر أن يترك جله. آية خصب القصيد إنما تكمن في قابليته لعدد متكثر من التأويلات الناقصة، فليس ثمة تأويل مكتمل للشعر الحقيقي، حتى ذلك الذي يزعم أنه في أحشاء الشاعر. الفنان لا ينجز عملا البته؛ إنه يهجره فينشر (بول فاليري).

الشعر حال بذخ وانفلات، ومحاولة قولبته وإلجامه محتم أن تخيب. البيّن تأويله واحد معناه، وإن أساليب القصيد لتبهم وتغمض الأشياء كما العدسات، لكنها تجعلنا نرى الأشياء كما أراد لها صاحبها أن ترى، غائمة ضبابية وخصبة ثرية.

القصيدة المتبرجة التي تعرض نفسها على قارعة الطريق أقل فتنة وأكثر سماجة من تلك التي تمشي على استحياء مطرقة عينيها. هذا على وجه الضبط بيت قصيد كل قصيد مجيد. ليس ثمة أثر شعري سامق تحقق عبر عدسات مجهرية، فالحقيقة مرعبة وما الفن إلا محاولة لجعلها محتملة.

بقدر ما تقوى العاطفة يفسد الشعر، فليس ثمة أثر شعري حقيقي خلق حال اهتياج (سعيد عقل). الراهن أن الفن على وجه عمومه يفقد قيمته إذا

كان استجابة لمؤثر عابر، وهو يفقد قيمته على نحو متميز حين يجيء نتيجة تهديد عاطفي.

قد يكون الشعر رقية أو تميمة، بل قد يكون ترياقا يشفي أدواء الناس. هـــاك شيئا من شعر شاعر (علي صدقي عبد القادر) يعدنا دوما بأنه سوف يحيا دوما، وبأنه سوف يلتقي بنا بعد مليون عام :

أحلم بنساء يحضرن عند سريري في مرضي
فاطمة تضع إصبعها بشفتي
ومنديلها المبلل بجبهتي
وزينب تجس نبضي
وتعد الأولياء بالبخور والشموع
وخديجة تقرأ آية الكرسي
وتدير إصبعا فوق رأسي
وتقول أمي
دعوه لي
أعرف مرض ابني العنيد
وتضع تحت رأسي شعرا
وخصلة شعر
وحبة رمل
عندها أنهض وأغني
للحياة
للحب
للوطن.

مقــالات نقديـة

بين العلم والشعر

ثمـــة أنشطة يمكن تعريفها بسرد أهدافها وأساليبها، أي بتحديد الغايات التي يتوجب على ممارسيها العمل على تحقيقها، والمناهج التي ينبغي عليهم تبنـــيها في تحقيق تلك الغايات. هوية ممارسي هكذا أنشطة إنما ترتهن بقيام مدعيي أحقية ممارستها بفعلين : واحد ذهني قصدي يتعين في تغرّض أهداف النشاط المعني، وآخر سلوكي تطبيقي يتعين في تبني مناهجه.

العلـــم نشـــاط من هكذا قبيل؛ فرغم أن تعليل ما يتم رصده من ظواهر غاية يشترط العلم في تقصدها مع أنشطة مغايرة (الميثولوجيا تحديدا)؛ ورغم أن تبنـــي النهج الإمبيريقي أسلوبا في التطبيق سمة لا يتفرد بها العلم (النشاط الـــذي يروم مثلا تحويل المعادن الرخيصة إلى نفيسة، والذي يعرف بالخيمياء، نشاط ذو سمعة علمية ليست حميدة رغم انتهاجه أساليب إمبيريقية)، فإن العلم هـــو النشـــاط البشـــري الوحـــيد الذي يتميز في آن باستهداف تفسير الظواهر الملاحظـــة وتبني مناهج تجريبية في التحقق مما يطرح من تعليلات. هذا على وجـــه الضـــبط ما يعني إقرار أن العلم نشاط قابل للتمييز المزدوج، الوظيفي والمنهجي.

الديـــن نشـــاط بشـــري آخر يمكن تحديده على هذا النحو. ثمة أهداف يســـعى كـــل ديـــن لتحقـــيقها، وثمة طقوس بعينها تمارس بغية تحقيق هذه الأهـــداف. مـــن يقـــر أن بمقدوره تحقيق غايات الدين دون حاجة إلى إقامة شـــعائره، على طريقة من ينادي بإسقاط التكاليف، لا يختلف من حيث المبدأ عمـــن يطبق شعائر الدين دون تقصد غاياته، فكلاهما يمارس نشاطا مغايرا للدين.

في المقابل، ثمة أنشطة لا سبيل لتحديدها عبر تعيين غاياتها ومناهجها. الفن على وجه العموم نشاط غير قابل لمثل هذا التحديد، وآية ذلك أن الجدل حـــول غاياتـــه لا يحسم، وأن النزاع بين مختلف المدارس الفنية باق ما بقي الفن نفسه. ما الأهداف التي يتوجب على الموسيقى أو الرسم أو النحت العمل علـــى تحقـــيقها؟ ومـــا الأساليب التي يحق لنا إلزام الموسيقي أو الرسام أو الـــنحات بتطبـــيقها دون غـــيرها؟ هذه أسئلة لا يجاب عنها، أو لنقل إن لكل عصر وربما لكل ثقافة أن تجيب عنها بطريقتها الخاصة.

لا غـــرو إذن ـــ وهـــذا بيت قصيد حديثنا هذا ـــ أن يختلف الناس عبر العصـــور حـــول أمثل السبل لتعريف الشعر، لكن العجب كل العجب أن يقر بعضـــهم ارتهـــان ممارسة الشعر بتقصد غايات بعينها (ما يعرف بأغراض الشعر)، وأن يذهب بعض آخر إلى تحديد أساليب يقرون وجوب قيام الشعراء بتبنـــيها إبان محاولتهم تحقيق تلك المقاصد (ما يسمى ببحور الشعر). الجزم بوجوب تقصّد أغراض دون سواها، كالجزم بحتمية إعمال بحور دون غيرها، لا يلـــيق بالشعر طليق السراح، والقول بأن هذا حال الشعر كما عرفه أسلافنا، لا يـــبرر الإصـــرار على أن يكون هذا حال الشعر في كل عهد. مرة أخرى، ليست هذه سوى تاريخانية بلقاء.

وبطبـــيعة الحـــال، ثمة حدود تلزمنا أحكام البداهة بعدم تخطيها، وهي حـــدود مرنة تتضافر في تشكيلها عوامل ثقافية وتاريخية مركبة. الأمر المهم هـــنا هو أن الشعر ـــ ككل فن أصيل ـــ قادر باستمرار على تغيير مقاصده قـــدر ما هو قادر على استحداث أساليب جديدة في تحقيقها. هذا راجع أساسا إلى طبيعة الفن القلقة المتمردة، فالفن كينونة لا يهدأ لها قرار ولا تستكين لها جوارح، وعلى من لا تستكين نفسه إلا حين تتطامن إلا أطر جاهزة واثقة أن يبحـــث لـــــه عـــن نشاط يمكن تحديده على طريقة العلم. غير أنه ليس ثمة تفاضل هنا، فهذه الأنشطة لا تطرح بوصفها بدائل يتوجب التخير بينها، وإنما هي مسألة تحديد مهايا.

دعـوة للتجاور

يفقـد كل نص حدا أدنى من دلالته واقتداره على التأثير حين يترجم إلى لغـة أخـرى. بـيد أن القدر الهائل الذي يخسره النظم حين يترجم إنما يرجح إمعانـه فـي زخرفة الشكل على حساب ثراء المحتوى. هذا أمر لا تعاني منه قصيدة النثر، المُجيدة حصرا، بل لا يعاني منه النص الإبداعي الحقيقي كائنا ما كان جنسه الأدبي.

في القصيدة النثرية ليس ثمة ارتكان مقصود إلى أية محسنات جرسية مـن شـأنها أن توقـظ حسا إيقاعيا لا يمت للدلالة بصلة. القصيدة النثرية، المجيدة حصرا، غانية تستغني بصدق التجربة وعمق الرؤى عن حلي القافية وأساور الأوزان.

قـد نلـتمس في عجز القصيد النثري عن الإسهام في أغراض المديح والهجـاء والـرثاء منقبة تحسب لـه لا مثلبة تحسب عليه. الملق والسباب والعويل سلوكيات مشينة لا تليق بأحد، خصوصا الشعراء.

أعرف كثيرين يبدون إعجابهم بالقصيد النثري، لكنهم يعترضون على تسـميته بالشعر. غير أن هذا يعني أن الشعر عندهم نظم في أساسه، أو أن الـنظم مقـوم حاسم من مقومات كل شعر رصين. ومهما يكن من أمر، فإن تسـمية هـذا الصنف من الأدب بالشعر أو النثر أمر لا يتعلق بالبهجة التي تغمـرنا والنشـوة التي تسري في أوصالنا حين نسمع نصا أدبيا يحرك فينا مشاعر، إهابتها معنى حقيقيا لبشريتنا علامتها الفارقة.

أقول عن الشعر ما قاله جون لوك عن الجوهر : شيء أعرف ما ليس هـو. كثـير مما يسمى شعرا لا حظ لـه من الشعر غير اسمه، وكثير مما نرفض تسميته بالشعر أقرب إلى روح ذلك الذي نعرف ما ليس هو من روح ما يدعي كثيرون أنه لا شعر سواه.

ليست هناك ضرورات شعرية، فالشاعر الحقيقي لا يضطره شيء إلى شـــيء. الشـــعر تجســـيد عياني لمفهوم الحرية المطلقة، الحرية التي أفقدتنا شروط الوجود، وأعوزتنا الاتفاقات العارضة المبتذلة التي كرسها الإلف في نفوسنا، فرصة ممارستها.

ولكـــن، ما علة كلف الناظمين بالوزن أصلا؟ أليس الفن بطبيعته تمردا على الجاهز والمؤطر والواثق والمطرد والمتوقع؟ ألا يتوجب أن يندى جبين الـــناظم حين يتوقع المتلقي كلمته التي سوف يقفّي بها بيته؟ ألا ترغمه القافية في أحيان كثيرة على قول ما لا يريد قوله؟ لماذا يبتغي بعض أنصار الحلول الوسطى من أشباح تفعيلة لا تحس ولا تجس مرضاة عصر لو أتانا واحد من رجالاته، ووجد أن كل شيء تغير سوى الشعر، لما انقضى عجبه؟

أقـــول هذا وأنا أعلم أن ثمة شعرا منظوما حقيقيا، وأن ثمة شعرا منثورا رديـــئا. بـــيد أنـنـــي أنكـــر فعل المصادرة المسبق الذي يمارسه أنصار الشعر المـــنظوم ضـــد كل شعر منثور، بقدر ما أنكر شطط الحداثيين الذين يرون أن الـــتقابل الحقيقـــي لـــيس بيـــن الشعر والنثر بل بين الشعر والنظم. هذه دعوة للتجاور، تركن إلى حقيقة مفادها أن حقيقة الشعر ليست في حوزة أحد. الشعر جمـــرة مخـــبأة تحت رماد ما يقال من قصيد، أكان منظوما أم منثورا (علي العـــلاق). بيد أن نفسي تحدثني بأن جذوتها أضحت مخبأة تحت رماد أُوقدت ناره البارحة؛ فهل تراها نفسا أمارة بالسوء؟

لحون الشعراء(•)

تثار أحيانا مسألة أحقية الشعراء في خرق قواعد النحاة، في مقابل أحقية النقاد في ترصد لحون الشعراء. ثمة من يدافع عن النحو منكرا التغاضي عن أخطاء الشعراء النحوية، وثمة من يذهب إلى أن لحون الشاعر لا تنقص من قيمة قصيدة. ربما ارتأى حماة الموروث أن التنازل الذي قدموه يوم أجازوا ممارسات ما كان للفراهيدي أن يرتضيها قد شجع دعاة الحداثة على تمرير أساليب تسوء سيبويه وتنوؤه، ولعل الحداثيين قد وجدوا في النحو تجليا لعسف يمارس، ومحاولة سلطوية لتحقيق نوع من الكهانة تجعل من النحاة مصدرا تستقى منه الفتاوى في أمور لا يعلم دقائق تفاصيلها أحد سواهم. على ذلك، يبدو أن خرق القواعد النحوية مآله أن يسود بين متحدثي العربية، فعدد القادرين على تكلمها كما كانت العرب تتكلمها يتناقص تدريجيا، ولعل التاريخ سوف يحسم المسألة لا بتسويغ سلوك أشياع الحداثة بل بانقضاء آجال خصومهم.

غير أنني لا أجد في ترصد لحون الشعراء شاغلا نقديا، فهو لا يمت للعمل النقدي ـ الإبداعي بطبيعته ـ بأية صلة. يبقى عجز الشاعر عن الدراية بأصول النحو نقيصة قد نجد لها تسمية تليق بخطرها؛ ولكن علينا ألا ننسى أن الشاعر قد يعالج أمرها بتمرير قصيدة على مصحح لغوي، أو ربما باستخدام برنامج حاسوبي مناسب. من جهة أخرى، أليس من العجب أن نلتمس للشاعر العذر في اختراقاته الأخلاقية والدينية، فنحتفي بخمرياته وتشبيبه، بل بتجديفه وعجبه بنفسه، ونحجم عن إجازة لحنه؟ ومن منحى آخر، أليس أجدر بأنصار الأصالة العمل على تفويت الفرصة على الحداثيين،

(•) ألقيت في ندوة أقيمت بمناسبة تأبين الشاعر الراحل علي الفزاني، رحمه الله.

عبر تبسيط قواعد النحو بحيث يغدو كلٌّ ما لا يرتهن المعنى به جائز الحركة؟

أقول هذا وأنا أعرف من الناس من لا يسمعون من الشعر إلا نحوه وصرفه، كأني بهم لا يحسنون منه إلا نحوه وصرفه، وأعرف منهم من يرى في لحن الشاعر مثلبة أشبه ما تكون بالكفر الذي لا تنفع معه طاعة، وفي الالتزام بالنحو (والعروض) منقبة أشبهَ ما تكون بالإيمان الذي لا تضر معه معصية. ليست هذه محاولة لجعل قرض الشعر أيسر على من يستتيمون على الحد الأدنى من الثقافة، إذ محتم على قدرات أدعياء الشعر أن تخونهم حتى إذا أغفلنا خطلهم النحوي، كما أن العجز النحوي ينمّ عادة عن عوز في التنوع الثقافي، الرافد الحقيقي لمختلف الملكات الإبداعية، ومآل الوهن في الروافد أن يستتبان في مصب النهر.

ثمة دعوى أخرى مفادها أن تبسيط قواعد اللغة من شأنه أن يعمق الهاوية التي تفصلنا عن تراثنا، بما ينجم عن ذلك من مسخ لهويتنا التي يشكل ذلك التراث قوامها الأساسي. إنني أستشعر القلق الذي يطارد حماة الموروث، سيما أن أدواء التغريب باتت تستفحل في ثقافتنا المعاصرة. لكن بديل إبقاء النحو على حاله لا يقلل من الخطر الذي يتهدد علاقتنا بذلك الموروث. الواقع أن استراتيجية إنقاذ ما يمكن إنقاذُه، وهي نهج براجماتي يتسم بقدر كاف من الحكمة، إنما تحتم تحمل أنصار الأصالة عبء تجديد النحو محمل الجد، خصوصا في ضوء الاستقراء المرتاب لمستقبله.

بهجة الفن (•)

"الحماقة والخطل والخطيئة تشغل نفوسنا، وتعمل في أبداننا... لكن خطايانا عنيدة وندمنا جبان، وإنا لندفع عن اعترافاتنا ثمنا فادحا، ثم نسلك مبتهجين السبيل المليئ بالأوحال، وقد خيل إلينا أننا بدموع وضيعة رحضنا كل أدراننا... وفي عقولنا يعربد حشد يتدافع ويتواثب كأنه جحفل ديدان، فإذا تنفسنا تساقط الموت في رئينا، كأنه نهر خفي في موكب من الأنات الخرساء... ولكن ثمة ما هو أقبح وأدنى، وبالرغم من أنه لا يبدي حركات ضخمة، فإنه لو شاء لجعل من الأرض حطاما، وابتلع العالم في تثاؤب واحد. ذلك هو الملال. وإنه ليحلم بالمقاصل وهو يدخن نرجيلته، وفي عينه عبرة تمتلئ بها رغما عنه. إنك لتعرفه أيها القارئ، هذا الوحش الرقيق؛ أجل تعرفه، أيها القارئ المنافق؛ أيا شبيهي وأخي"

بودلير

ما الذي يتململ فينا، يصب سبابه على رؤسنا، ويتوعدنا مهددا، حين تنشب "أزهار شر" بودلير أحرفها في صدورنا، فلا نكاد ندري أي طقس من طقوس السحر مورس على أجسادنا، وأي هاجس من الذعر قد استحوذ على أفئدتنا؟ وأي سر يكمن في البهجة التي تسري في المهجة حين نتخذ من العمل الفني موضعا للإدراك؟ لماذا نسأم من نتاجات ثوابت العقل ونستمرئ إمعان الفنان في التمرد عليها؟ أحقا أن وجد الرذيلة أوفر حظا في التمكين من الإبداع من وجد الفضيلة؟ (بدوي) أم أترى أن الإنسان قد جبل على التمرد، كونه يستثير في نفسه كوامن ما كان لها لولاه أن تغدو عيانا؟ ألنا أن نعتبر تعميق

(•) مستل من مقدمة "ليس بالعقل وحده".

الوعـــي (كولـــن ولســـون) وإضفاء معان أعمق دلالة على الأشياء المدركة (البرتوموررافيا) مترتبات لحركة التمرد التي تحدثها حصاة الفن حين تلقى في بحـــيرة الوعي البشري؟ لماذا يبدو العالم صغيرا ومملا حين نلقّن على مقاعد الـــدرس بنـــتاجات ثوابت العقل، ويغدو رحبا وبهيّا حين نلهج بضلالات الفن؟ كيف يتسنى لسحر الفن أن يمس شغاف القلب دون جراحة؟

ليس الفن سوى رؤية لواقع أكثر مباشرة، وهو لا يتغرّض غير هدف واحـــد؛ اســـتبعاد الـــرموز الـــنافعة عمليا، والعموميات المقبولة، والاتفاقات المبتذلة، وكل ما يحجب عنا الحقيقة الواقعية ليضعنا وجها لوجه قبالة الحقيقة الواقعية نفسها. غير أن صفاء الإدراك الذي يشترطه الفن يتضمن قطيعة مع العرف المفيد، ونزاهة فطرية، (برجسون)، ولذا فإن بهجته لا يلقّاها سوى نزر قلائل.

ثمة رغبة فطرية في النفس البشرية للتعجل في الحكم على الأمور قبل فهمهـــا، وعلى هذه الرغبة قامت كل أيديولوجيا (كونديرا). من هنا جاءت محاولـــة البعض الاحتفاء بالفن غير المؤدلج بطبيعته. في الفن يتم الإفصاح عـــن رؤى وحقائق غير قابلة لأن يباح عها بطريقة أخرى. عندما تغدر بنا المفاهيم، من غير الفن يمد يد العون لنا؟ لا غرو إذن أن الوهم الجمالي يشد مـــن أزر الأمل في بلوغ يوتوبيا تطهرت من لوثة الأيديولوجيا ليس بمقدور أي نشـــاط تنظيري ضمانها (أدورنو). الفن إدانة للمجتمع بقدر ما هو وعد بالتحرر (ماركوزا)، بل إن في أوهامه وعدا بالتحرر من كل وهم.

تقمص

في لقاء تلفزيوني بثته المرئية الليبية، أوضح فنان دراما سوري على درجة عالية من الثقافة والخبرة الدرامية، أن حالة التقمص التي يوقرها كثير من النقاد ويمعنون في تبجيلها ليست ضرورية للممثل، طالما أمسك بزمام أدواته التعبيرية. هذا جعلني أفكر في العلاقة بين ما ينتاب الفنان من أحوال شعورية، وما يصل منها عبر نتاجه الفني.

يمكن توظيف التمييز الكانتي الشهير بين النيومينا (الشيء في ذاته) والفينومينا (الشيء كما يظهر لنا) في توضيح الأفكار التي اقترحها علي ذلك اللقاء. قد ينجح الفنان، أيا كان جنس فنه، في إيصال الحالة النيومينية التي تعصف به إلى المتلقي، بحيث يجعلها حالة فينومينية ظاهرة لعيان المتلقي، وقد يخفق فيها، بحيث لا تصل إلى المتلقي سوى نسخة شائهة مما أراد إيصاله؛ وبين الحالين درجات.

غير أن مسألة ما إذا كان وفّق في تبليغ مشاعره لا ترتهن ضرورة بأنه اختبر حقيقة هذه المشاعر أم تكلفها. ليس المهم أن يجزع الفنان حقيقة، طالما نجح في جعل المتلقي يصدق أنه جزع؛ ليس المهم أن يحزن، بل أن نصدق أنه حزن. قد يجزع الممثل حقيقة أثناء تأديته دور يتطلب منه الجزع، لكنه يخفق تماما في تبليغ مشاعره للمشاهد، لأنه لا يحسن عملية نقلها. في المقابل، قد لا يختبر الممثل أية مشاعر من هذا القبيل، ويحسن تبليغها بسبب براعة أدواته في التعبير.

الحال أن الممثل الذي يصر على "أن يعيش الدور"، قد لا ينجح إلا في إجهاد أحواله النفسية، وقد يؤثر هذا الجهد في قدرته على التمثيل. الأمر أكثر صعوبة حين يقوم بدور يتعارض مع ميوله أو شخصيته أو انتماءاته أو قيمه.

لقد سمعت ممثلة تقول إنها تتجنب القيام بالأدوار العاطفية لأنها تعيشها حقيقة، ولا ريب أن هذا فوّت عليها فرصا كثيرة. في الحالة الحدية قد تقضي حالة التقمص على الفنان نهائيا. هكذا يصور لنا فلم "أمديوس" الذي يروي سيرة حياة موزارت كيف أن منافسه الوحيد كاد له بأن استغل حالة الفقر التي يعاني منها، فتنكر له وعرض عليه مبلغا مغريا كي يؤلف سيمفونية "الموت"، لأنه كان يعرف أنها سوف تودي بحياته.

شيء مماثل يسري في حالة الفنون الذهنية، الشعر مثلا، بل لعله في حالتها أكثر وضوحا. إذا كانت قدرات الشاعر التعبيرية تخونه، فإنه كونه يختبر مشاعر بعينها لا تميزه عن غيره من البشر. إنه شاعر، وقد يعني هذا من ضمن ما يعني أنه أكثر حساسية من غيره، ولكنه شاعر ليس لأنه يحس ما لا يحسه الآخرون، بل لأنه أقدر منهم على التعبير عن أحاسيسه بأساليب تستوفي شروطا استاطيقية خاصة. صحيح أن الصدق الشعري مهم في السياقات النظرية أو الأخلاقية أو الثقافية، إذ يفترض أن يعبر الشاعر عن مواقفه الحقيقية من القضايا التي تشغل مجتمعه وثقافته، إذا كان شعره يعنى بهكذا قضايا، غير أنه ليس مهما في سياق التعبير عن الأحوال النفسية والمشاعر الإنسانية. وكما يقول سعيد عقل، بقدر ما تقوى العاطفة يفسد الشعر.

قد تكون حقيقة وله قيس بليلى أو جميل ببثينة أو زيدون بولادة وراء حرارة التجربة التي نستشعر حين نقرأ أشعارهم، وقد كانت تجربتهم الشعرية صادقة بهذا المعنى. غير أنه لا ينقص من شعر نزار أنه لم يخلص في تجاربه العاطفية؛ بل إن قيمة أولئك الشعراء الشعرية لن تنقص إذا كشف التقصي التاريخي أن قصصهم الغرامية لم تكن حقيقية. في النهاية، ليس بيننا وبين الفنان سوى عمله، وحقيقة أن فينومينا مشاعره لا تطابق فينومينا نتاجه ليست سوى حقيقة عارضة يفترض ألا تشكل موضع عناية النقد الأدبي.

لغة الحوار في الأدب

يتخذ النقاد من مسألة لغة الحوار في الأدب الروائي والقصصي والمسرحي مواقف متباينة؛ فمنهم من يعتمد الفصحى لغة وحيدة للحوار، ومنهم من يجد في العامية البديل الأمثل. غير أننا لا نعدم وجود من يجمع بين الحسنيين، بحيث يوصي بتبني السرد لغة فصحى، ويترك خيرا التحدث بالعامية مفتوحا ووقفا على خلفية الشخصيات.

هناك من يرى في الإصرار على استخدام العامية في الأدب مؤسسا على خلط بعض أشياع الواقعية في الأدب بين الواقع الفعلي والواقع الفني. واقعية العمل الفني لا تعني بحال تصوير الواقع المعاش. هكذا يقر بعض النقاد وجوب عقد تمييز بين الوقائع التي يرصدها الأديب بأمانة ترضى المؤرخين، وتعبيره الفني عن تلك الوقائع التي يفترض أن يخضع لاعتبارات جمالية صرفة.

بيد أن هناك خلطا أشد خطرا يقع فيه البعض بين اعتبارات أخلاقية ثقافية، من قبيل الحرص على الفصحى المبرر باعتبارات تتعلق بالهوية القومية، والمعايير الاستاطيقية التي يفترض أن يلتزم بها العمل الفني. في تقديري، لا يتوجب من حيث المبدأ فرض أية ضوابط شكلية من شأنها أن تسهم في تقييد حرية الأديب في اختيار الأساليب التي يراها مناسبة للتعبير عن رؤاه أو مواقفه أو خلجاته، إذ تظل هذه الأساليب متكافئة من حيث المبدأ، وعلى حد تعبير ميرلو بوينتي فإن الشكول الفنية مجرد أساليب في رؤية العالم، أما العالم نفسه فلا يتشبث بأي منها.

العلم، كما أوضحت في أكثر من موضع، نشاط قابل للتمييز الوظيفي والمنهجي، وهذا يعني أنه مشروع يمكن تعريفه بالاقتصار على ذكر وظائفه

وتحديـــد مناهجه، قدر ما يعني أن ممارس العلم ليس في حل من أمره حين يتعلق الأمر باختيار أهدافه البحثية وأساليب تحقيقه إياها.

فـــي المقـــابل، فإن النشاط الفني غير قابل لمثل هذا التمييز. ثمة خلافات مشروعة تثار حول أهداف الفن ومناهجه. وفي حين ليس للمرء أن يوصف بأنه عالم ما لم يكن يستهدف تحقيق أهداف العلم، ويوظف منهجا بعينه في تحقيقها، فإنه لا سبيل لإقرار حكم مماثل في حالة الفنان. باختصار، اختلاف الفنانين في أساليبهم لا يؤثر ضرورة في شرعية انتسابهم إلى النشاط الفني، أقله وفق حدود واسعة بعينها.

الحـــال أن فرض لغة بعينها تصاغ عبرها حوارات الأدب إنما يندرج في إطار ذات المحاولات التي تشكك في شرعية الشعر الحديث استنادا على إخفاقـــه فـــي الالتزام ببحور الشعر وأوزانه التقليدية. كلاهما محاولة لفرض هيمنة لا حق لأحد في فرضها.

وأخـــيرا، فـــإن جودة النص قد تقاس بما يتبقى منه حين يترجم، حيث تكـــاد تنتفي الفروق بين لغة الحوار. الأدب العالمي شاهد على هذا. ثمة من يـــرى أن قيمة ما يترجم إنما ترتهن أساسا بمحتواه، بصرف النظر عن مدى الـــتزامه بأية ضوابط شكلية أو محسنات جرسية، بدءا من الأوزان، وانتهاء بلغـــة الحـــوار. ثـــم إن الفـــن الحقيقـــي تمرد على الجاهز والواثق والشائع والمـــتوقع، وإذا كانـــت الأنظمـــة السياسة والاجتماعية لا تني تمارس علينا مخـــتلف أســـاليب التسلط والهيمنة، فأحرى بنا أن نحافظ على طهارة النشاط الفنـــي واســـتقلاليته، آخـــر ما تبقى لنا من مساحة متاحة نتنفس فيها هواء الحرية.

مقالات سياسية

مؤامـــرات

تشـــيع أحيانا في وسائل الإعلام كلمات وعبارات تنبئ بمفاهيم يفترض أن تعين على فهم وتحليل ظواهر اجتماعية وسياسية بعينها. من بين ما شاع فـــي الآونة الأخيرة كلمة "الشفافية"، التي يفترض أنها تعني الإشارة إلى قيم مـــن قبـــيل الوضـــوح والصراحة والنزاهة والصدق في التعامل، وهي قيم أخلاقـــية يشي تكرار الحديث عنها في وسائل إعلامنا بعوزها في ممارساتنا السياسية بوجه خاص.

هـــناك أيضـــا عبارة "نظرية المؤامرة"، التي تختزل موقفا واضحا بما يكفي، توجه فيه تهمة مفادها أن جهة ما تتوهم وقوعها ضحية تواطؤ يمارسه آخرون سرا بغية التلاعب بمقدراتها ومصائرها.

عادة ما يفترض أن هؤلاء الآخرين يحوزون قدرات فائقة على إنجاز مهمتـــي التلاعب والسرية، وغالبا ما يتم تبرير عجز الضحية عن المواجهة عبر المبالغة في تقدير حجم هذه القدرات.

تبلغ مشاعر الاضطهاد ذروتها حين يزعم صاحبها أن نظرية المؤامرة ليســـت فـــي واقع الأمر سوى بند آخر من بنود المؤامرة. هكذا قد يعتقد من يـــتوهم وجـــود مؤامرات يحيكها الآخرون ضده أن اتهامه بفعل التوهم جزء لا يتجزأ من ممارسة فعل التآمر نفسه، حلقة مركبة أخرى من حلقاته.

علـــى هذا النحو، قد لا ينجح الترويج لهذه النظرية إلا في إقناع المتهم بها بذات القدرات الفائقة محل اشتباه المروجين. أكثر من ذلك، قد يعد القائل بنظرية المؤامرة مسهما، بوعي أو بدونه، في التآمر على الضحية، رغم أنه يتوهم إسهامه في تنمية وعيها.

غير أنه يتوقع ألا يجد أشياع نظرية المؤامرة في الحديث عن هذا التآمر المزدوج إلا عرضا آخر لاستفحال الوهم. الحكم بأن نظرية المؤامرة جزء من مؤامـــرة قـــد لا يعني سوى أن متوهم التآمر يمعن في غيه حدا يجعله يحصن نفسه ضد الحاجة إلى الرد على من يكيل إليه تهم زيف الوعي وافتعال مشاعر الاضطهاد.

وبطبيعة الحال، لا شيء من كل هذا ينفي وجود المؤامرات، فقد يكون الإنســـان الكائن الوحيد الذي تحدثه نفسه بحياكتها، كما أنه لا شيء منه ينفي وجود من يتوهمها، فالعاجز لا يعدم وسيلة في تبرير عجزه.

غـــير أنـــه يؤكد الحاجة إلى تعليق الحكم والشروع في تقصي الزعم بواقعة التآمر على نحو يتنكب الجزم المسبق بصحة الواقعة أو إنكارها. تظل هـــناك فـــي نهاية المطاف مؤامرات، بقدر ما يظل هناك من أوهام. أما أن يكون وهم التآمر مبررا بذاته للعجز، فعاقبة يحبذها الآخر، أصح تآمره أم لم يصح.

بـــيد أن هذا القول الأخير قد يستثير بدوره نظرية تآمرية أشد تركيبا. مفـــاد المقـــترح هـــنا أنـــه لن تكون هناك مدعاة لتآمر الآخر طالما توهمت الضـــحية المقصـــودة أنهـــا تتعرض للتآمر، فالوهم وحده سوف يكفي لشل قدراتهـــا. في النهاية، يظل الإيهام بالتآمر أقل تكلفة من التآمر الفعلي، رغم أنها يؤدي عمليا إلى عواقب مماثلة : الإحساس بالعجز عن المقاومة. ذلك أن مـــا يؤثر في الناس ويحدد استجاباتهم لا يتعين في الوقائع التاريخية قدر ما يتعين فيما يحسبون أنها كذلك.

فضـــلا عن ذلك، فإن الذين يقولون بنظرية المؤامرة ويتهمون الحلفاء بـــتوهم فعـــل التآمر إنما يبرئون من هذه التهمة خصما يسعد بتوهم الضحية المفترضة وجود مؤامرة لا يحتاج إلى تكبد عناء القيام بها. هكذا يفيد الخصم

المشتبه في تآمره مرتين، مرة بجني عواقب تآمر لا يقوم به أصلا، وأخرى بتبرئة ساحته من أية مقاصد مشبوهة.

ولأن مروجي نظرية التآمر يكيلون التهم لمتوهم التآمر، فإنهم يحظون ضرورة بعداوته، وهكذا يفيد الخصم ثالثة من التنظير لنظرية المؤامرة. ذلك أن مآل تلك التهم أن تنشب النزاع بين أطراف يفترض أنها متحالفة، ويورث المـــزيد من الإحساس بالعجز في نفس الضحية التي سوف تحسب أن قدرات الخصم الفائقة قد طالت معسكرها، وأن الشقاق قد دب في صفوف حلفائها.

ومهمـــا يكـــن من أمر، تظل الضحية تتطامن إلى أوهامها، وتنعم بها، فهي لا تبرر فحسب عجزها عن الاستجابة، بل وتكفل لها مشاعر الإحساس بالأهمية التاريخية. إذا كان الجميع، بمن فيهم الحلفاء، يتآمرون علي، بكل ما أوتـــوا مـــن قوة ونفوذ، فلا ريب أنني جدير بكل هذا العداء. ولأن الضحية تعـــرف أكـــثر من غيرها أن قواها أضعف من أن تستثير حفيظة أي خصم، فإنها تركن إلى تفسير آخر مستمد من التاريخ. الآخر يخشاني، على ضعفي الراهن، لأنه يعرف جيدا ما فعله أسلافي بأسلافه!

حدود الاستبداد وشبهات الديمقراطية

فجـــأة، غدا مفهوم الديمقراطية في منطقتنا العربية محل اشتباه. ارتباط الديمقراطـــية بالغزو الأمريكي كفى وحده لتمرير فعل التوجس. ولأننا أبناء استبداد -عشنا في كنفه وربينا على صلفه- نسهم دون قصد في تحقيق أحلام الطغاة.

الديمقراطية نقيض الاستبداد، وتأسيسها إنما يتم ضرورة ضمن أنظمة تـــناوئها. مقدر إذن على فعل تأسيس الديمقراطية ألا يكون ديمقراطيا. وفق ذلـــك، ثمـــة مـــن يزعم أنه سواء أتم التأسيس من فوق ظهر دبابة، أم عبر مجـــالس حكـــم عمـــيلة، أم بالإطاحـــة بالنظام من الداخل، فإن هناك إنجازا مشـــكوكا في ديمقراطيته. حتى إذا قرر المستبد أن يهب الحريات لمن يستبد بهـــم، فإنه إنما يمارس فعلا مستبدا آخر. ذلك أن الديمقراطية لا تعطي الحق لأحد في فرض أي شيء، بما فيه الديمقراطية نفسها.

فـــي المقابل، ثمة من يذهب إلى أن حتمية استبداد الديمقراطية لا يبرر جحدهـــا، إذ تظـــل آلية قادرة من حيث المبدأ على إصلاح ما أفسده الطغاة. عـــندهم، ركائـــز الديمقراطية قادرة نظريا على ضمان فعل الإصلاح، وإذا عجـــزت عمليا عن تحقيق هذا المثال، فغالبا بسبب عوائق غير ديمقراطية. هكـــذا ظهـــرت دعـــاوى ميكيافيلية تزعم أنها تعبر عن شعوب تكظم أنينها، مفادهـــا أن نـــتحالف مع الشيطان إذا كان عونه سبيلا للخلاص من الأنظمة الشمولية، أقلّه بحسبان أن الطغاة لم يبقوا لنا على أي بديل آخر.

الديمقراطية قيمة نبيلة، فيما يقر جون ستيوارت مل، لا بسبب ما تسهم فـــي خلقـــه، بل بسبب ما تحول دونه. إنها مصممة أصلا للحول دون الفساد والخراب والجور والعمى الأخلاقي. الفساد أعشاب ضارة ثمة حاجة إلى آلة

تجزها، وإذا قدر لها أن تنمو من جديد فإن آلة الديمقراطية تعد بقدرتها على جــزها ثانـــية. بيد أن فشلها بذاته لا يبرر استبدالها. ذلك أن الأنظمة البديلة ليســت أوفــر حظـــا مـــنها في إصلاح الخراب. هذا مفاد قالة من قال إن الديمقراطية نظام سيئ، لكنه أفضل نظام سياسي عرفته البشرية.

الهروب إلى الأمام وسيلة المستبد في تنكب الديمقراطية المفروضة من الخارج. فجأة يصبح طغاة اليوم -خصوصا منهم محرري الأمس- حريصين على إرادة أنظمتهم السياسية، ذات الإرادة التي فرّطوا فيها حين كان بقاؤهم رهنا باستلابها. الحال أنهم يعلمون أن الديمقراطية، بأية وسيلة جاءت، تحول أصـــلا دون بقائهم، ولذا فإنه يركنون إلى عواطف شعوبهم المناوئة للهيمنة الأجنبية بغية كسب رفضها لعدو بات فجأة مشتركا.

نعت الديمقراطية بالغربية، محاولة فجة أخرى لاستثمار عداوة الغرب. غـــير أن المـــبادئ لا تؤخذ بجرائر أدعيائها، ولذا تظل مناوأة الديمقراطية، بالـــركون إلـــى اخـــتراقاتها في أعتى النظم الديمقراطية، سلوكا مشكوكا في أخلاقيته.

فهـــل نخلـــص من كل ذلك إلى أن الاستبداد حد يتوجب درؤه بشبهة الديمقراطـــية؛ أن الديمقراطـــية، بكل سوآتها، أفضل من الاستبداد، بصرف الـــنظر عن مأتاها ومأتاه؟ شيء واحد يبدو يقينيا؛ إذا كان المستبد يتوقع ممن أمضـــى حكمه في تكدير صفو الحياة أن ينقذوه من محنته، فهذا يعني أنه لم يســتفد من دروس قديمة. أما إذا كان أعد باستبداده ذريعة للإطاحة به، فهذا لا يعدو أن يكون درسا جديدا عليه أن يتلقاه.

وبطبيعة الحال، ليست هذه دعوة لمباركة أي غزو أجنبي. يظل المحتل غاصبا مقاومته واجب وطني مقدس. غير أن المغتصب الدخيل لا يقاوم من أجل مغتصب الداخل، حتى إن استثارت لحيته الكثة عواطف مؤقتة مآلها أن تزول بزوال المؤثر.

جنين وحدها تكفي

يلجــأ العنف السياسي العصور إلى استخدام مختلف السبل بغية تحقيق مقاصــد سياســية متــنوعة، وهو يسري على حالات متنوعة بدءا من رمي الحجــارة في المظاهرات، ومرورا بالاغتيالات، وانتهاء بالثورات والحروب الأهلــية. عادة ما يميز استخدام العنف عن استخدام القوة عبر إقرار شرعية الأول وعــوز الثانــي لأي ســند قانونــي. لا غرو إذن أن تصف الأنظمة السياسية الحاكمة عسفها البوليسي بأنه استخدام للقوة عوضا عن وصفه على حقيقــته بــأن استخدام للعنف. غير أن خرق القانون قد يكون جزءا من مفاد الاحتجاج السياسي، كما يحدث في حال في العصيان المدني.

الإرهــاب، وفق معتقد غربي، أمثولة العنف السياسي. غير أن تعريف الإرهــاب يثير جدلا يتوهم كثيرون إمكان حسمه بعقد مؤتمر – يدوم يومين – فــي أحــد المنتجعات السياحية. ثمة مذهب يقر أن الإرهاب جرم سياسي لا يسمح به القانون – في مقابل جرائم الحكام التي يتغاضى عنها القانون – إمــا بسبب توفر بدائل سلمية أو بسبب استهدافه مدنيين أبرياء لم يقترفوا أية جرائــر تــبرر إلحاق الأذى بهم. غير أن هناك تحليلا آخر يعتبر الإرهاب حــربا لا أخلاقــية موجهــة، خلافا للحرب العادلة، ضد مدنيين عزل، غالبا بســبب عوز الإرهابيين القدرة على إلحاق الهزيمة بالقوة العسكرية المناوئة. علــى ذلك، لا يبدو أن أيا من ذينك التحليلين ملائم لأسر ما يشار إليه عادة بالإرهــاب، هــذا النشاط المربك الذي يعتبره أنصاره حربا عادلة من أجل قضــية مشروعة، ويعتبره خصومه جريمة جماعية على المجتمع الدولي أن يحول دون وقوعها.

يرتهن السؤال حول إمكان أن يكون الإرهاب مبررا، بتحديد ماهيته. هكذا تقر بعض نظريات الأخلاق الواجبية أنه لا يكون مبررا إطلاقا، إما لأنه يؤدي إلى موت أبرياء، أو لأنه خرق لإلزامات سياسية. غير أنه يمكن تبريره عند مختلف المذاهب النفعية، إذا كان من المرجح أن يحول دون وقوع شر أعظم، وهذه حقيقة مفارقة، خصوصا أن المجتمع الغربي هو المتبني الأول للمذاهب البراجماتية والأكثر تبجحا بمعاداة الإرهاب.

بيد أن أشياع الإرهاب لا يركنون غالبا إلى أية اعتبارات براجماتية في تبرير دعواهم، بل يجادلون بأن الأبرياء ليسوا ضحايا مقصودين وأنهم لايعانون أكثر مما يعاني الأبرياء في الحرب التقليدية، وقد يردون بقولهم إن المدنيين الذين يتم استهدافهم تطولهم مسؤولية جماعية لكونهم أعضاء بالتراضي في الجماعة القامعة. أيضا ينكر الإرهابيون وجود إلزامات سياسية تجاه الدولة القمعية التي يرفضون الاعتراف بها. في الحالين، فإنهم يجادلون بأنه ليست هناك بدائل مناسبة غير السبل العنيفة تحقق غاياتهم السياسية. نتيجة لذلك لا يعترف الإرهابيون، تحت تأثير أحد التحليلات سالفة الذكر، بأنهم إرهابيون، بل يرون أنهم مناضلون من أجل الحرية، وذلك بحسبان أن الإرهاب وفق تلك التحليلات لا يكون مبررا إطلاقا.

وغني عن البيان أن العنف السياسي لا يشتمل على استخدام القوة ضد الدولة فحسب، بل قد يستخدم من قبلها أو في صالحها، وهذا ما يعرف بإرهاب الدولة. ورغم إمكان أن يتغير القانون لاستيعاب هذا الضرب من الاختراقات، فإنه يظل يتميز بالطابع الإجرامي للإرهاب، وذلك باعتبار أن "القانون المجحف ليس قانونا".

وبحسبان أن الإرهاب لا يكون مبررا إطلاقا، عادة ما ينكر الإرهابيون أنهم إرهابيون، عوضا عن أن يكونوا مناضلين من أجل الحرية. غير أن الجدل القديم والمستمر حول تعريف الإرهاب يبدو أنه في طريقه للحسم.

يقـــول شوقي : "وعندي الهوى موصوفه لا صفاته/ إذا سئلت ما الهوى قلت مـــا بـــي". وكــذا شأن الإرهاب عندي، إذا سئلت ما هو، قلت (مشيرا إلى جنيـــن) ما بها. ما حدث في جنين ليس سوى مثال على جرائم بشعة قام بها ويقوم به الطغاة في أرجاء العالم، عبر تاريخهم الطويل الملطخ بالدماء. غير أن جنيـــن وحدهـــا تكفـــي لـــتعريف هـــذا المفهوم الذي تلاعب به الساسة والمفكـــرون ردحا طويلا من الزمان؛ وإذا كانت اللغة على حد قول درويش لا تتســـع لكـــل هـــذه الدماء، فأجدر بزكيها الذي سفك في جنين ألا يضيق بتعريف الإرهاب.

مستويات الشرعية

يتأسس الحق في الحكم، أو ما يعرف بالسلطة الشرعية، على مبدأ رضا المحكوم. في غياب هذا الرضا تكون علاقة الحاكم بالمحكوم علاقة مستعبد [بكسر الباء] بمستعبد [بفتحها]. غير أن هذا لا يعني سوى أن السلطة لا تكون شرعية إلا حين تكون ديمقراطية. ذلك أنه لا حق يهب الحاكم القدرة على التحكم في مصائر المحكوم، وثروات بلاده، سوى رضا الأخير بهذا التحكم، وتعبيره عن هذا الرضا في صناديق الاقتراع، أو على هذا المبدأ يفترض أن تتأسس النظم السياسية، أيا كانت آليتها في ضمان هذا النوع من الرضا.

في الحالين، حال الحاكم والمحكوم، وحال المستعبد والمستعبد، ثمة علاقة أمر وامتثال، وليس ثمة ما يميز من حيث الشرعية بين هذين الحالين، بحيث يضفيها على واحد دون الآخر، غير توفر موافقة الطرف الأضعف في الأول وعوزها في الثاني.

غير أن فكرة الحكم الوراثي، بمختلف صوره، إنما تتعارض صراحة مع هذه البدهية التي تشكل أوضح ركائز أية نظرية سياسية تتسق وأحكام البداهة. ذلك أن هذا الحكم إنما يركن إلى تاريخانية الواقع الراهن. إنه يستمد شرعيته من التاريخ، وليس من أية حقوق اكتسبت عبر رضا المحكوم، ويهب نفسه بمقتضاه حق التصرف بثروة وطن بأسره، رغم أن "كل حقه به"، على حد تعبير الشاعر أحمد مطر، "أن بعير جده، قد مر قبل غيره، بهذه الآبار".

في المقابل، تركن الأنظمة العسكرية إلى استخدام العنف وسيلة وحيدة لاغتصاب حق الحكم، في رفض علني لأن تستمد شرعيتها من رضا المحكوم. عجز الأنظمة السياسة المبادة على أيدي العسكر يشكل في بعض الأحيان ذريعة لتسويغ حق الحكم، رغم أن مطاف العسكر، بحكم عوزهم للآليات الديمقراطية، عادة ما ينتهي بما ينبئ بأن البديل المقترح ليس أقل عجزا.

أما أنظمة الحكم المؤسسة على سرديات كبرى (أيديولوجيات)، وإن ظلــت تمارس العنف في اغتصاب حق الحكم، فتستمد شرعيتها الموهمة من مــبدأ علم الحاكم (نصير الأيديولوجيا وقد يكون مستحدثها) بما يخفى عن المحكــوم، كونه أدرى بمصالحه التي يجهلها لأسباب (أو ذرائع) متنوعة، ليس أقلها وقوعه ضحية لغزو فكري دخيل.

الشرعية الدولية، حين يتم الزعم بها استنادا على رضا أعضاء مجلس الأمن عوضا عن الجمعية العامة، ليست أقل شرعية من تلك التي يزعمها أي نظــام حكم يحظى برضا نسبة ضئيلة من المحكومين. ولأن أولئك الأعضاء لا يأتمرون في حقيقة الأمر إلا بأوامر عضو بعينه، عادة ما يكون مبعوثا من قــبل الرئيس الأمريكي، فإن الشرعية الدولية لا تختلف من حيث المبدأ عن الشرعية المحلية التي يزعمها أي حاكم فرد.

ولأن المــرء غالــبا مــا يكون إما امرأة يهيمن زوجها عليها، أو رجلا تمســك زوجته بزمام الهيمنة عليه، أو طفلا يتبادل عليه زوجان فعل الهيمنة، تكاد تمارس على الجميع في البلدان المتخلفة سياسيا واجتماعيا ثلاثة أشكال من العســف يفــتقد كل منها الشرعية، تتدرج مستوياتها من الأسرة إلى الدولة إلى المجتمــتع الدولي؛ فإذا نجا من إحداها لا ينجو من غيرها. على ذلك، لو كان للواحد من أبناء هذه المجتمعات الخيرة من أمره، لآثر شرعية الحكم السياسي. حيــن يكــون الــنظام السياسي ديمقراطيا بما يكفي، يتكئ على شعب اختاره طوعــا، فإن هذا يضاعف من قوته في المجتمع الدولي. سوف تكون لـــه من الإرادة السياسية ما يجعله قادرا على المواجهة. أما حين يكون النظام السياسي مغتصــبا، فـــإن مغتصبه لن يحفل أصلا بأية هيمنة تمارسها جهة دولية تفتقد الشرعية السياسية، طالما رضيت ببقائه على كرسي الحكم.

مــــاذا عــن الشـــرعية الأسرية؟ بيّن أن فقدها وضع تتضافر في خلقه عوامل تنشئة ثقافية متنوعة، ولكن يبدو أن طبيعة النظام السياسي تظل تفعل فعلهـــا. في المجتمعات المنفتحة سياسيا، يفترض أن تضعف هيمنة أي عضو من أعضاء الأسرة على أي عضو آخر فيها. غير أنه يبدو أيضا أنها تضعف إلى حد يسهم في تفكيك وحدة هذه اللبنة التي تؤسس للمجتمع بأسره.

مقالات فلسفية

نتح الكمال

التاريخانية مذهب يقول بتفرد الظواهر التاريخية ويدعو إلى توسّل مناهج علمية خاصة في دراستها. وفق إحدى تنويعات هذا المذهب، تتطلب الدراية بوقائع الماضي فهم الظروف التي مر بها صناع القرار على نحو يستدعي تقمصا عاطفيا لأدوارهم (كولنج وود).

التاريخانية أيضا وصف لمركب من المواقف الجبرية مؤداه أن التاريخ مغلق تحت مجموعة من القوانين، وأن المستقبل يظل دوما أسير الماضي (كارل بوبر). هكذا تفترض التاريخانية أن أصول الفكرة تقوم بدور حاسم في تبرير مصداقيتها؛ أن الآراء الأقدم عهدا -لمجرد كونها أقدم عهدا- أصلب عودا.

غالبا ما يعبر عن التاريخانية بمقولات من قبيل "ليس في الإمكان أبدع مما كان"، "ما ترك السلف للخلف شيئا"، "الشيطان الذي تعرف خير من الشيطان الذي لا تعرف"، و"هذا ما وجدنا عليه آباءنا". أما تجلياتها فتشمل تقديس أحكام الفهم المشترك، الأخذ بسياسة الأمر الواقع، مذهب الخطيئة الأصلية، وكل نزعة جبرية تقر أن المستقبل برمته كان قدّر وفق ضرورات منطقية أو طبيعية.

بالمقدور أيضا العثور على التاريخانية مخبأة خلف الكثير من المواقف الثقافية والاجتماعية والسياسية الرائجة : الشرعنة استنادا إلى التراث، أنظمة الحكم الوراثي، التطور عبر الانتخاب الطبيعي، الثورة البروليتارية المحتمة بتاريخية مادية، والرضا بالنظام السياسي القائم لمجرد أن عمره طال بما يكفي.

وبوجه عام، فإن ما يعرف بالسرديات الكبرى ـــ الايديولوجيات التي تعد البشر بنعيم أرضي ـــ ليست سوى تصورات تاريخانية تفترض ذاتا كلية نشطة، يتصادف أن ينتمي إليها المؤلف، تتغلب وفق سبيل بعينها على العوائق التي تسبب ما تلقاه البشرية من عنت (إزيا برلن).

من منحى آخر، ثمة من يضفي شرعية تاريخانية على كل مفهوم علمي يتحصن عبر الاستخدام طويل الأمد، ويذهب إلى حد إقرار أن النظرية العلمية لا تعـــبر عـــن قـــانون طبيعي إلا إذا اقتصرت صياغتها على استخدام هكذا مفاهـــيم. وفق هذه الرؤية، لا يكمن الفرق بين التواترات العارضة والنواميس الكونية إلا في خلو الأولى من المفاهيم المحصنة (نيلسون جودمان).

تركـــن التاريخانية بدورها إلى الجوهرانية، التي تعزو للأشياء طبائع لا تحـــيد عنها، وكلاهما يقع ضحية الأغلوطة الوراثية. في حالة التاريخانية، ترتكـــب هـــذه الأغلوطة حين نستدل من تطور النشاط على نحو بعينه على وجوب نبذ أية محاولة لتطويره وفق أية سبل بديلة؛ أما في حالة الجوهرانية فترتكـــب حيـــن نستدل من اختصاص الشيء بخاصية ما على وجوب عدم اختصاصـــه بسواها. التاريخانية والجوهرانية وجهان لعملة مشبوهة واحدة؛ فكلاهمـــا يتعامى بطريقته عن أن الإلف لا ينفي الزيف (عاشور بدر)، أن الاستمرار في ممارسة توجه خاطئ لا تجعله أقل خطئية.

الدفاع عن أي نشاط استنادا إلى الإنجازات التي حققها دفاع تاريخاني جوهراني، فهو لا يقيم اعتبارا للإنجازات التي كان للنشاط المعني أن يحققها لو أنه انتهج نهجا مغايرا. هكذا توظف التاريخانية في تكريس الاستراتيجيات التـــي تهيمن على ممارسة العلم الحديث حد تهميش كل البدائل، وهكذا يحال دون تهيـــئة الظـــروف اللازمـــة لـــتطوير اســـتراتيجيات تقيم اعتبارا للقيم السوسيولوجية، كالعدالة الاجتماعية، والقيم الإيكولوجية، كالحفاظ على البيئة.

ولأن الـــتاريخ إنمـــا يكتبه المنتصرون، الذين يكتبونه على نحو يبين أن نصـــرهم كان محتما، فإن ما يحدث في واقع الحال ليس سوى تطبيق سافر لما يعـــرف بمبدأ المناقب المتراكمة، الذي يتغاضى عن المثالب المتراكمة قدر ما يتغاضى عن أية مناقب كان لأي مسار مغاير أن يراكمها (روبرت مورتن). الراهن أن هذا المبدأ إنما يقتصر على توكيد مخاطر الأغلوطة الوراثية.

بيد أن كون الاستراتيجيات الراهنة في أي نشاط "اللعبة الوحيدة التي تمارس في المدينة" ليس سببا وجيها للإحجام عن التفكر في جلب ألعاب أخرى، فقد لا تبين وحدانيتها سوى أن القوى المهيمنة حالت دون الشرك بها. هذا يعني، من جملة ما يعني، أن حجة "اللعبة الوحيدة" ليست متحررة قيميا إذا كان عوز الألعاب الأخرى ناجما عن تعمد تقويض الظروف المناسبة لجلبها (هيو ليسي).

نصير التاريخانية تشاؤمي النزعة، يتطامن إلى الماضي لمجرد جهله بالمستقبل. إنه يردد دوما أن الشيطان الذي نعرف خير من الشيطان الذي نعرف. غير أنه دعيّ أيضا، فهو يهرف بما لا يعرف حين يحسب أنه يعرف ما يقول. ذلك أن المرء لا يعرف أن الشيطان الذي يعرف خير من الشيطان الذي لا يعرف إلا بعد أن يعرف الشيطان الذي لم يكن يعرف. هذه حقيقة بدهية لا تستمد أهميتها إلا من كون التاريخانية مؤسسة على إنكارها.

وبطبيعة الحال، فإن توجيه تهمة الركون إلى تاريخانية أي نشاط لا تعني التقليل من إنجازاته، بل تعني فحسب أنه ليس لأحد أن ينكر أي مسار بديل لمجرد عوزه لتراث يشد من أزره. من منحى آخر، فإن إنكار قيام الأصول التاريخية بالدور الحاسم في شرعنة أي نشاط لا يستلزم وجوب الإحجام كلية عن العناية بهكذا أصول، فلا أسوأ من قبول الفكرة بسبب معرفتنا بأصولها إلا رفضها بسبب جهلنا بهذه الأصول (ستيف فولر).

خطيئة التاريخانية تكمن إذن في إنكارها الجوهراني الحاجة إلى إحداث تغييرات حاسمة. شيء شبيه بهذا يحدث على أيدي المنافحين عن الشعر المنظوم، المحجمين عن تسمية ما عداه شعرا.

الفن بوجه عام نشاط ضد_تاريخاني، لا شيء فيه مقدس، ولا صنف من صنوفه بمنأى عن التجريب. في كل فن إحساس معمق بعارضية التطور التاريخي، ونبذ صريح للنزوعات المحافظية. الفن نشاط يناوئ التاريخانية لأنه لا يلتفت إلى الوراء، وهو لا يلتفت إلى الوراء لأنه نشاط إبداعي ليس في وسعه إلا أن ينظر قدما.

باختصـــار، الفن مؤسس على مقولة مفادها أن في الإمكان دائما أبدع مما كان. لهذا السبب لا شيء في الفن يثبت على حاله. إلا الشعر العربي كما أراد لـــــه أشـــياع التقليد؛ كأن انتماءهم النوستالجي إلى ثقافة عروبية يحتم عليهم إضفاء قداسة على ماضيهم، فلا يرضون إلا بمستقبل يستعيده.

الحجـــاج بـــرداءة الكثير من قصائد الشعر المنثور -وهو أمر نسلم به واقعا راهنا- مردود عليه ليس فقط برداءة الكثير من الشعر المنظوم -وهذا واقـــع راهـــن آخر- بل أيضا بحداثة عهد ذائقة ألفت جرسية إيقاعات دون سواها. الحال أن التشبث بأصفاد الأوزان والقافية، حين يتأسس على أصولها التراثـــية، لـــيس ســـوى تجل آخر للنزعتين التاريخانية والجوهرانية، وحالة أخـــرى لارتكاب الأغلوطة الوراثية. أما الاستعاضة عن هكذا أصفاد بأسوار التفعـــيلة فقـــد تكون ضربا من التجديد، لكنها قد تكون أيضا مساومة لا تقل تاريخانية إذا كان باعثها التحرج من كهنوت العروض.

الشـــعر نـــتح الكمال، يقول يديرك والكوت، ولذا يجب أن يبدو نظيرا بلـــيلا كقطرة ندى على حاجب تمثال. بيد أن الشعر المنظوم ــ حين يتكلف القوافـــي ويضحي بالمعنى تزلفا للإيقاع ــ شعر يابس تصلبت شرايينه ودسّ الخواء في مفاصله.

فـــي الإصرار إذن على أن الشعر لا يكون إلا موزونا تاريخانية بلقاء وجوهرانـــية صريحة ليس ثمة ما يبرر أي منهما. لكن هذا لا يعني بحال أن الشـــعر لا يكون إلا حرا، فهذا زعم لا يقل جوهرانية. في مدينة الشعر، كما في مدينة الملاهي، هناك دائما أكثر من "لعبة واحدة".

لودفيج 1 ، لودفيج 2

أكـثر الفلاسـفة تأثـيرا فـي بريطانيا في القرن العشرين هما رسل وفتجنشـتين، الـذي كـان خلافا لرسل شخصية قلقة ومغمورة. في الآونة الأخـيرة ذاع صـيته بين الناس، دون أن يعرف كثير منهم خطر ما قام به، رغـم أنه يشكل ظاهرة متفردة في تاريخ الفكر الفلسفي بأسره، إذ يعزى إليه مذهبان لا يتسق أحدهما مع الآخر، وإن أثر كل منهما في جيل بأسره.

ولـد لودفيج فتجنشتين في فينا عام 1889. وفي عام 1911 ارتحل إلي كيمبردج لدراسة المنطق علي يدي رسل، وحين انظم إلي الجيش النمساوي في الحرب الأولى أكمل كتابه الوحيد الذي نشر إبان حياته، وهو كتاب اشتهر باسم "الأطروحة". في مطلع العشرينيات، اتصل بحلقة فينا، التي تشكلت من فلاسفة تأثروا بأفكاره المبكرة، وفق تأويل مشوه لها في أغلب الأحيان، وقد نتجت عن هـذه الحلقـة نـزعة فلسفية هيمنت علي الفكر الأنجلو سكسونى عرفت باسم الوضعية المنطقية.

بعـد ذلك هجر فتجنشتين الفلسفة ما يقرب من عشرة أعوام، وهذا أمر كـان مـتوقعا من شخص ارتأى أنه قد نجح في حل كل الإشكاليات الفلسفية التـي عرفتها البشرية، فهي عنده مجرد التباسات تستشعر في هيأة مشاكل، انحـراف يطـرأ حين يعتري الاضطراب بعضاً من مفاهيمنا. الفلسفة هراء لأنها اختراقات لحدود الإحساس، محاولة يائسة لقول ما لا يقال.

معـنى الاسـم هـو الشيء المادي الذي يشير إليه ويمكن التحقق منه حسـيا، ومفاهـيم الفلسـفة، كونها لا ترتد إلي أصول حسية خالصة، ليست مفاهـيم حقيقـية، ما يعني أنه ليست هناك قضايا فلسفية أصيلة. الجمل التي تصـف الواقع وحدها التي تحتاز على معنى، فالوصف وظيفة اللغة الوحيدة، وهذه مهمة يقوم بها العلم على أكمل وجه ممكن.

ولأن جمل "الأطروحة" لم تكن معنية بأي حال بوصف الواقع، فإن ما يقـره فتجنشتين عن الفلسفة يسري عليها، وهذا ما جعله يضطر في نهايتها إلى إعلان أن "من يفهمني سوف يكتشف أنه لا يفهمني"، مضيفا أنه من حق القراء أن يركلوا السلم في وجهه بعد أن يكونوا صعدوا إلى حيث أراد لهم أن يصعدوا.

فـي نهايـة الثلاثيـنات طرأت تغيرات حاسمة على رؤية فتجنشتين المـبكرة، فشرع في تشكيل بديل سوف تتأسس عليه مدرسة بأسرها تعرف بالفلسـفة اللغوية، وإن ظل فتجنشتين يرى أن الفلسفة ليست جملة من التعاليم التـي نحـض عليها بل نهج يمارس، وأنه أنَى ما تتورط الفلسفة بين قطبين (الواقعـية والمثالية، مثلا)، ثمة مدعاة إلى إعادة النظر في مواطن الاتفاق المشتركة بينهما.

لـم يعد فتجنشتين المتأخر يرى أن معنى الكلمة هو ما تشير إليه. إننا نخطـئ حيـن نعتقد أن الكلمات تتعلق بالواقع عبر ارتباطات دلالية قارة، فـالغموض قد يكون أمرا محمودا. ثمة ألعاب متعددة تمارس عبر اللغة، وما الوصف إلا واحدة منها، ولأنها ألعاب، فإنها تمارس عبر قواعد يتم التواضع علـيها ولا تكون ملزمة إلا لمن يلعبها. من يطلب أدلة امبيريقية على وجود الله إنمـا يطـبق معايير العلم على مسائل ثيولوجية، وهذه ممارسة أشبه ما تكون بلعب الشطرنج وفق قواعد كرة البيسبول. هكذا غدا فتجنشتين المتأخر يجحـد مـا انتهى إليه في سني صباه، وأصبحنا نتحدث عن فتجنشتين، كأن واحدا لا يكفي.

برهان الخلف

برهان الخلف، ما يعرف باللاتينية بـ Reductio ad absurdum، واحد من أنجع السبل غير المباشرة التي يتوسلها الفلاسفة وعلماء المنطق والرياضيات في إثبات القضايا التي يستعصي عليهم إثباتها بطرق مباشرة. تتعين الاستراتيجية التي يوظفها هذا البرهان في افتراض نقيض القضية التي يزمع إثباتها، وإثبات أن هذا الفرض يفضي إلى تناقض أو إلى حكم ينبو عنه العقل، وفي أفضل الأحوال إلى الحكم ينكره الخصم.

ثمة مبدآن يركن إليهما هذا البرهان، واحد مفاده أن ما يفضي إلى محال محال لا محالة، ما يعني أن ما يستلزم الباطل، باطل ضرورة، والآخر مبدأ الوسط المرفوع الذي يقر أنه لا بديل ثالث لصدق القضية وصدق نقيضها.

يوظف القرآن في عدة مواضع برهان الخلف، كما في قوله عز من قائل، "مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ". مؤدى القضية المراد إثباتها هنا أنه لا إله إلا الله، بمعنى أنه لا شريك له في الألوهية، ولإثبات هذه القضية، تقر الآية أن افتراض وجود إله غير الله إنما يستلزم أن يذهب كل شريك مفترض بما خلق وأن يعلو بعض الشركاء على بعضهم. ولأن شيئا من هذا لم يحدث، يثبت أنه لا شريك مع الله.

ثمة تعبير في اللهجة المصرية الدارجة يقول "لو كان ده صحيح، ما كانش حد غلب"، وهو تعبير يختزل فكرة برهان الخلف ويعبر عن مفادها ببساطة شديدة. إنه يدحض رأي الخصم بإثبات أنه لو صح قوله، لما غلب أحد على أمره، في السياق المعني؛ ولأن ثمة كثيرين يغلبون على أمرهم، فإن افتراض صحة قول الخصم يفضي إلى حكم ينكره الخصم نفسه.

غـير أن الـبعض يسـيء تطبيق برهان الخلف حين يفترض مضاد القضية المراد إثباتها، عوضا عن إثبات نقيضها. ولأن الوسط بين القضيتين المتضادتين ليس مرفوعا، فقد تبطلان معا، فإن إثبات أن إحداهما يفضي إلى محال، وإن أثبت بطلانها، لا يلزم بصحة القضية المراد إثباتها.

هذا ما يعرف باسم أغلوطة الخلف، وقد وقع فيها هيوم حين جادل بأن العلـل تسـبق معلولاتهـا، استنادا على أن افتراض أن العلل متعاصرة مع معلولاتهـا إنمـا يستلزم أن العالم انبثق إلى الوجود فجأة، ولو صح هذا لما تكونـت لدى الإنسان فكرة الزمان. وبحسبان أن لدى الإنسان فكرة الزمان، فـإن هـذا يستوجب أن العالم لم ينبثق فجأة، وأن العلل ليست متعاصرة مع معلولاتهـا. لكـن هذا لا يثبت بذاته أن العلل تسبق معلولاتها، فالوسط بين القضـيتين "كـل العلل تسبق معلولاتها" و"كل العلل متعاصرة مع معلولاتها" لـيس مرفوعا، فقد يسبق بعضها البعض، فيما يتعاصر بعض آخر منها مع بعـض آخـر. هذا كفيل بذاته لحصول الإنسان على فكرة الزمن، ولذا ليس لدينا ما يشكك في إمكان ألا تسبق العلل معولاتها.

في لقاء تلفزيوني جرى مع أحد المفكرين، سأل المستضيف ضيفه عن انطباعاته عن زيارته الأخيرة لكوبا. شرع الضيف في إبداء إعجابه بالتجربة الكوبـية في التعليم، فما كان من مستضيفه إلا أن قال لـه "تعلم أن مشاهدي حلقتنا هذه سوف يتهمونك بالشيوعية"، فرد ضيفه "لا يلزمك أن تكون يهوديا حـتى تحـب خبز اليهود." هذا توظيف حذق لاستراتيجية برهان الخلف. إن لسـان حـال الضيف يقول لمستضيفه إنك تطرح حجة مفادها "كل شيوعي يعجـب بالتجربة الكوبية؛ وأنت معجب بها؛ فأنت شيوعي النزعة". أما مفاد رده فهـو "لو كانت حجتك صحيحة، لصح أن نقول : كل يهودي يحب خبز الـيهود؛ أنا أحب خبزهم، فأنا منهم." ولأنه يتضح فساد هذه الحجة الأخيرة، فكذا شأن الأولى. غير أن الضيف قام بكل هذا بجملة واحدة.

التشـــبه بمســلكيات أبــناء ثقافات أخرى نعجب بها وسيلة أخرى في ارتكـــاب أغلوطة برهان الخلف. الموضة أوضح مثال، وهي قائمة على مبدأ "ألــبس مــثلهم، فأنــا منهم". في السبعينيات، نشر كتاب عنوانه "لماذا يحب المــثقفون فــيروز"، وقــد جعل كثيرا من الناس "يقررون" حب فيروز، أو يتكلفون الإعجاب بأعمالها. غير أن هذا لا يعني سوى الخلط بين "كل مثقف يحــب فيروز"، و"لا يحب فيروز إلا مثقف"، وهذان حكمان يختلفان باختلاف "كل أبناء عشيرتي عرب" عن "لا عرب غير أبناء عشيرتي".

العلم نحن؛ الفن أنا

يزعم أن العالم يرى الأشياء كما هي، وأن الفنان يراها كما هو؛ ورغم أن هذا الزعم يفترض دون وجه حق اقتدار العلماء على إنجاز قدر أعظم من الموضوعية، ويصادر على مبدأ فلسفي مشكوك في صحته يقر أنه بمقدور العلم النفاذ إلى باطن الأشياء والتعرف على طبائعها، فإنه يتضمن انحيازا مبررا شطر التقليل إلى الحد الأدنى من سطوة الأهواء البشرية التي تسم على نحو مشروع مختلف أساليب تعامل الفن مع الواقع.

ثمة مقولة أخرى تعمل على تكريس التمييز بين العلم والفن وفق معيار قدر تدخل العوامل الذاتية، وإن أمسكت عن التورط في إصدار أية مزاعم تفترض موضوعية العلم المطلقة. مفاد هذه المقولة أن العلم نحن، والفن أنا، وهي مقولة تنطلق من منظور نسباني يجد في إجماع العلماء الضمان الممكن الوحيد للحد من سيطرة الأهواء الفردانية. مفاد هذا المنظور أن السبيل الوحيد للتقليل من قدر الذاتية، والاقتراب أشد ما يتسنى الاقتراب من الموضوعية، إنما تتعين في التحقق الجمعي، الذي يشترط قيام عدد كاف من الذوات من اختبار صدق الفرض العلمي المعني.

العلم وفق هذا المنظور مشروع ديمقراطي محصن بمصل الإجماع ضد فيروس الاستبداد الفردي. غير أن هذا الفهم السياسي للعلم قابل لأن يطور عبر توكيد إمكان أن يكون المشروع العلمي عرضة للوثة الأساليب المشبوهة التي تمارس عادة حتى من قبل الأحزاب السياسية المنتخبة.

ثمة سند تاريخي لحقيقة مناطها أن أشياع النظريات العلمية السائدة لا يختلفون من حيث المبدأ عن الأحزاب المنتخبة ديمقراطيا، فهم لا يتورعون عن الترويج لأفكارهم حتى حال بيان حيدتها عن جادة الصواب، كما أنهم

لا يتورعون عن قمع الآراء المخالفة لعقائدهم "العلمية". الحقائق المناوئة للنظريات السائدة تطمس على طريقة اعتقال المارقين عن نظام الحكم، والحفاظ على تلك النظريات مقدور عليه دوما، بل رغيبة تبغى، عبر تبني ما يعرف بالتعديلات الآدهوكية التي تجرى لإحداث تكيف تعسفي مع الحالات الشذوذية. الحال أن الأمر قد يصل إلى حد التشكيك في حقيقية ما يتم رصده من وقائع، على طريقة الأحزاب السياسية التي تشكك في وطنية الأفكار المعارضة وفي نبل مقاصدها، متهمة أربابها بالخيانة العظمى.

يقال إنه ليس بمقدور وجه العمل المشترك أن يحمر خجلا، وهذا يعني أن ثمة مؤامرة صمت تحاك دوما بين أعضاء الجماعات ذات الاهتمامات والمصالح المشتركة، أكانت علمية أم سياسية. المهمة المنوطة بالقائمين على العلم، وفق منظور تومس كون وجمع من أتباعه، إنما تتعين في حل الإشكاليات التي تعد النظرية القائمة بحلها. الإخفاق في حل أية إشكالية تواجه النظرية لا يشكك في صدقها بل أحرى أن يشكك في قدرات من تصدى لحلها، فمبادئ النظرية أشبه ما تكون بتعاليم الحزب المقدسة، وممارس العلم الذي يلوم نظريته أجدر أن تنهى عضويته في حزب أنصارها.

عادة ما يصادر العلماء على صحة بعض الافتراضات بحيث لا يأبهون بأمر الدفاع عنها، بل إنهم قد يمضون جل أوقاتهم في محاولة حسم إشكاليات ما كان لها أن تستثار أصلا لو قدر لهم الإمساك عن فعل الافتراض. ثمة أحكام مسكوت عنها في كل نظرية علمية، أحكام تشكل حبلها السري الذي يقيم أودها، مشكاتها التي تستهدي بسنا بصائرها، وما الثورات العلمية إلا استعاضة عن أحكام سكت عنها دهرا بأحكام سوف يسكت عنها دهرا آخر.

هكذا يركن العلم إلى مصادرات ترشد آليات بحثه وتبين لممارسيه طرق التعامل مع الظواهر التي تشكل موضع عنايته. وعلى وجه

الخصـــوص، يشـــترط البحـــث العلم قيام إشكاليات ومعايير للقرائن المتعلقة بحلولهـــا قدر ما يشترط تحديد سبل بعينها لرصد الظواهر، وهذه استحقاقات تناط بالأحكام المسكوت عنها مهمة استيفائها، ولذا فإن قوام هذا الضرب من البحث جمع من المنظومات الافتراضية.

غـــير أن تـــاريخ العلـــم، فيما يوضح تومس كون، لا يفتأ يحدثنا بأن الأطـــراف التـــي يحالفها الظفر تحمل في أحشائها بذور هزيمتها، وأن ثمن المصادرة على الأحكام المسكوت عنها مآله أن يدفع باهظا.

الثورات العلمية إذن أشبه ما تكون بالثورات السياسية التي تقوم بالإطاحة بالنظام الحاكم. ثمن الممارسات المشبوهة التي سادت إبان سطوة النظرية العلمية يدفع آجلا، كما أنه محتم على التعديلات الآدهوكية أن تفضي إلى نظرية مترهلة إلى حد يستوجب البحث عن بديل. غير أن البديل المطروح الذي يعد في البداية بحل إشكاليات أخفق سلفه في مواجهتها، لن يلبث أن يصاب بأدواء غريمه، كما أن أشـــياعه الذيـــن قـــاموا بثورة لتحريرنا من ربقة منظور العهد البائد سوف يمارســـون ســـلوكيات مشـــابهة، ذلـــك أن محرري الأمس، كما يقر فريدريك وايزمان، ليسوا سوى طغاة اليوم.

قول ما لا يقال

يقال إن إمانويل كانت كان دق مسمارا في نعش الميتافيزيقا حين قال قالته الشهيرة "الحس في غياب الفهم عماء، والفهم في غياب الحس خواء". هذا يعني أن المعرفة البشرية نتاج إعمال ملكتين، الحس والعقل، بقدر ما يعني أن الدراية بما يتجاوز الحس، كالدراية بما يتعالى على العقل، عصية على البشر بمقتضى القدرات التي تسنت لهم، وأن نتاج مثل هذه الدراية وإن ظل ممكنا على المستوى المنطقي الصرف، لا يعدو أن يكون تخمينات لا سبيل لتحديد قيم صدقها.

غير أن هذا العداء الصريح لكل ما لا يرتد بشكل أو بآخر إلى أصول حسية خالصة، على غلوه البادي وبما يلزم عنه من إقرار استحالة استكناه البشر طبائع عوالم الميتافيزيقا الخفي، لم يشف غليل خصوم الميتافيزيقا من الوضعيين، الذين اشتطوا لاهجين بذلك العداء، فذهبوا مذاهب استنكفت عن الاعتداد بوسم قضايا العالم المستتر تخمينات، بحسبان أن التخمين قابل نظريا لأن يكون موضعا ملائما للمعرفة عند كائنات أكثر اقتدارا من البشر، وأن الحديث عنه في هكذا سياق يفضي إلى إمكان التعرف على طبائع ذلك العالم حال استحواذ البشر على قدرات معرفية أكثر مناسبة لتحقيق مثل هذه المهمة.

هكذا يقرر ردولف كارناب، أحد أبرز رواد الوضعية، أن قضايا الميتافيزيقا، لخرقها المستمر لقواعد النحو المنطقي، مجرد متتابعات كلامية يعوزها المعنى قدر ما تعوزها القيمة، وأن القدرات المعرفية الأكثر كمالا من قدرات البشر عاجزة للسبب نفسه عن اكتساب أية معارف من هذا القبيل، فلا الله ولا الشيطان يعرف ما هو محض هراء. باختصار، المسألة ليست مسألة عجز عارض تعاني منه قدرات البشر، بل استحالة جوهرانية كامنة في الدراية المزعومة نفسها.

على هذا النحو خلص الوضعيون إلى إقرار قصور اللغة البشرية على المستوى البشري، كونها تسمح بصياغة متتابعات لفظية "ميتافيزيقية" يعوزها المعــنى دون أن تخـــترق أية قواعد نحوية. في لغة تبنى على أسس منطقية صرفة، تصبح كل القضايا الميتافيزيقية غير مفيدة من وجهة نظر نحوية.

المشـــاكل التـــي تعـــنى بهـــا الميتافيزيقا إذن "مجرد التباسات يشعر بها كمشاكل، ومآلها أن تختفي بمجرد أن تتضح الرؤية، وترى الذبابة السبيل خارج عـــنق الـــزجاجة"، أو هكذا يزعم لودفيج فتجنشتين، الشخصية الأبرز من حيث التأثـــير فـــي الوضـــعية. أما مهمة الفلسفة فيما يقدر جوتلوب فريجه، المؤسس الحقيقـــي للقطاع المنطقي من الوضعية المنطقية، فتتعين "في تحرير الروح من بغـــي الكلام، عبر فضح الأوهام التي تطل برؤوسها علينا بشكل لا مناص منه عبر استخدام لغة كلامية".

علـــى ذلـــك، ظـــل الـــتوق الميتافيزيقي لإلقاء الضوء على الغموض الميتافيزيقي الذي يكتنف العالم يؤرق بعضا من الفلاسفة، كونه توقا لا تخمد أنفاســـه، ولأن الخلاص من قلق القلب لا يتم باستخدام هراوة المنطق. أيضا، فإن الجهود التي بذلها الوضعيون لاستحداث لغة منطقية صارمة لم تسفر عن أيـــة نتائج حاسمة، فاللغة مرنة وطيعة للتعبير عما يعنّ لنا، ولكن نظير ثمن بـــاهظ هـــو الغموض، ولو قدر للمنطقي أن يستحدث لغة بوضوح وشفافية الـــزجاج لفعـــل، ولكن ما جدوى فأس من زجاج يتهشم اللحظة التي يستخدم فيها، أو هكذا يتساءل فردريك وايزمان.

مـــن مـــنحى آخـــر، إذا كان الكلام في الميتافيزيقا ضربا من قول ما لا يقـــال، فإن قول هذا لا يعدو أن يكون كلاما في الميتافيزيقا يتعين السكوت عـــنه. وعلـــى حد تعبير فرانك رامزي، إذا كانت الفلسفة هراء، يتوجب أن نحمل كونها هراء محمل الجد، وألا نتظاهر على طريقة فتجنشتين بأنها هراء مهم، فما لا يقال لا يقال، ولا يهمس بها أيضا.

محاكم الفكر

حتـــي الفلسفة، الفرع المعرفي الأقل دنيوية، عجزت عن عزل نفسها عـــن الـــنزاعات المادية التي تشكل مسار التاريخ البشري. لقد تم تنفيذ حكم الإعـــدام في سقراط، أقدم عظماء دعاتها، لأن تعاليمه، فيما زعم الأثينيون، مفســـدة للشـــباب. في عصور أحدث، اعتبر البرلمان آراء هوبز شيئا مماثلا للحـــريق الأعظـــم الـــذي حـــدث عام 1666، وفي عام 1668 حرم دانييل سكارجل من التدريس في جامعة كوربس كرست وطرد من كيمبردج لكونه "هوبـــيا ملحدا". في العام التالي، وعد باستعادة وظيفته شريطة قيامه بشجب علنـــي لنزعته رفضت مسودتان لصياغته إياه، وفي الثالثة اعترف بأنه كان عمـــيلا للشيطان. غير أنه لم يبق لمن يصادر الفكر عهد أو ذمة تلزمه بالبر بوعده.

أيضا، تعرض سبينوزا لمحاولة اغتيال بعد أن أدين رسميا بسبب نبذه الـــيهودية التي كان تنشأ عليها. مثل هوبز، أنكر سبينوزا التأويلات التقليدية للنصـــوص المقدســـة، فمـــنع كتابة "الأطروحة اللاهوتية_السياسية" من قبل السلطات الرسمية، فيما وضعته الكنيسة المسيحية ضمن قائمة ممنوعاتها.

أمـــا رســـل فقـــد كان يتحدى الحكمة التقليدية طيلة حياته، وقد أدت معارضـــته للحـــرب الأولـــى إلـــي سجنه وحرمانه من درجة محاضر في كيمـــبردج. وبفضل دوره الفاعل في الحملة ضد الأسلحة النووية، وتحريضه علي العصيان المدني، كان شخصية مبرزة في محكمة جرائم الحرب العالمية التـــي تقصت الأعمال العدوانية الأمريكية في فيتنام. غير أنه اتهم باختراقات لـــيس أقلهـــا كونـــه "يمارس حيلا ماكرة، ويجادل باستخدام مماحكات لفظية وأغاليط فاسدة، يعبث بالمقدسات، ضيق التفكير، ولا بواعث أخلاقية تحركه".

كان يكفي المهنة شرفا أن يكون ممارسيها ضمن سجناء الرأي؛ ولكن لئن كان الفلاسفة من بين المطاردين، فإنهم كانوا أيضا ضمن القناصين. لقد كـــان رالــف كدورث، معاصر هوبز، فيلسوفا أيضا، لكن اسمه ورد ضمن الذيــن وقعــوا علـــى قرار طرد سكارجل، ولابد أن ليبنتز، الذي كان بذاته فيلسوفا مبرزا، قد لاحظ أهمية معاصرة اسبينوزا؛ لكنه تظاهر بخلاف ذلك.

أيضــــا اعتقد مكتاجرت الذي جايل برتراند رسل أن "الحرية الأكاديمية ثميــنة جــدا وهشة"، لكنه دافع عن عزل رسل من كيمبردج؛ "الأمر يختلف تمامـــا"، فـــيما قال، "حين قام بشيء يعتبره القانون جريمة" (معجم أكسفورد الفلسفي).

الـــتراث العربي لا يخلو بدروه من هكذا اختراقات لحقوق المرء في التعبـــير عمـــا يـــزعم أنه الحق. الإمام أحمد بن حنبل والحسين بن منصور الحــلاج شـــاهدان علـــي هكذا اختراقات، غير أننا لسنا في حاجة إلي نبش الـــتاريخ للحصـــول علـــي المـــزيد من الأمثلة. الحال أن سردي لأية أمثلة معاصرة كفيل بذاته بإثارة حمي التصنيف والخوننة.

علـــي ذلك، فإنني أجد في قالة طه حسين، حين تعرض أحد المفكرين للمحاكمـــة، مـــا قد يشفع لأمة دأبت علي إخراص أصوات مبدعيها. لقد قال عميد الأدب العربي وأحد قادة حركة التنوير في تاريخنا المعاصر : "إن هذا الأستاذ بين اثنين : إما أن يكون قد قال الحق فليس لأحد عليه سبيل، وإما أن يكـــون قد أخطأ وحاد عن القصد، فليس لأحد عليه من سبيل إلا أن يرد عليه خطأه، ويبين لـــه وجه الصواب، وينصح الناس ألا يتبعوه؛ أما ما فوق ذلك فلا ينبغي لأحد أن يطمع فيه؛ ذلك أن الله لم يعصم الناس عن الخطأ".

مصارع الفلاسفة

الفلاســفة كغــيرهم من الأحياء يخشون الموت، رغم أن ثمة منهم من يــرى أن خشية الموت سلوك لا يخلو من الحمق، فحين يكون الموت ــ فيما يقــرّ أبــيقور ــ لا أكون، وحين أكون، لا يكون الموت، ولذا فإننا لا نتقابل البتة. وفي هذا المعنى يقول المتنبي :

إلـــف هـــذا الهـــواء أوقـــع في الـــنفس أن الحمّـــام مـــرّ المـــذاق

والأســـى قـــبل فـــرقة الروح عجز والأســـى لا يكـــون بعـــد الفـــراق

بيد أن خشية الفلاسفة من الموت لم تحل دون لقاء حتوفهم، وإن كانت لــبعض منهم طرائقه الخاصة في ملاقاتها. لقد رفض سقراط الهرب وتجرع الســم في حضرة أصدقائه بعد أن حكمت عليه دولة أثينا بالموت بتهمة إفساد للشــباب، وانــتحر لــيوقريطس بعد أن جنّ عقله، وقفز امبيذقليس في فوهة بــركان إتــنا، فــي حين قطع سينيسا شرايينه في الحمّام عقب خصومته مع نــيرون. أما بويوثيوس فقد مات خنقا امتثالا لأوامر كان أصدرها ثيودورك ملك اوستروجث.

بيــتر الأســباني، الذي شغل منصب البابا لعام كامل، لقي مصرعه بســبب سقوط السقف على أمّ رأسه (شهيد المنازل الآيلة للسقوط). سيمون ماجوس، حمل الناس على دفنه حيا، متوقعا معجزة يبدو أنها أخلفت وعدها. جــيوردانو بــرونو حرقــته محاكم التفتيش، وكذا حدث مع فانيني، بعد أن تعــرض لتعذيب مروع. اوريا دا كوستا، الذي حكمت عليه جماعة يهودية، كــان أســاء إليها، بالجلد والدوس بالأقدام، ققل راجعا إلى بيته وأطلق النار علــى نفسه. أما فرنسيس بيكون فقد وافته المنية بسبب نوبة برد أصيب بها حين كان يحشو الثلج في أحشاء الدجاج أثناء تجاربه على عملية التجميد.

ديكارت أصيب بنوبة مماثلة بسبب نهوضه مبكرا كي يقوم بتعليم كرستينا ملكة السويد (شهيد الدروس الخصوصية). هيجل مات بسبب وباء الكوليرا. أما جيفونز فقد غرق عندما كان يستحم (يبدو أن الحمّام مكان مفضل لملاقاة الحمام عند الفلاسفة). جنتيلي قتل من قبل أعضاء الحزب الشيوعي لتورطه مع نظام موسيليني الفاشي، في حين أعدم تومس مور بقطع رأسه. أما سيمون ويل فقد ماتت بسبب اضرابها عن الطعام تضامنا مع مواطنيها في فرنسا المحتلة.

رتشارد منتيج تعرض للضرب حتى الموت من قبل مأبون كان رافقه إلى بيته. فرانك رامزي، الفيلسوف وعالم المنطق البريطاني، وصاحب الإسهامات المتميزة في علم الاقتصاد وأسس الرياضيات، ألمّ به مرض عضال لم يمهله طويلا، فرحل ولم يبلغ السابعة والعشرين من عمره. أما موريس شلك، أحد مؤسسي الوضعية المنطقية، فقد قتل غيلة على يد طالب جامعي معتوه (معجم أكسفورد الفلسفي).

على ذلك، خمدت أنفاس معظم الفلاسفة على أسرّتهم، بعد أن أرهقوا الناس، من بعد أنفسهم، بأسئلة لا تخمد أنفاسها. أترى أدرك محبو الحكمة، بعد كل هذا العناء، أن الانشغال بأسئلة، عوزها للأجوبة علامتها الفارقة، انشغال قد لا يتسم بقدر كاف من الحكمة؟

تقريظ الفلسفة

يقـــال إن الفيلســـوف أعمـــى يبحث في حجرة معتمة عن قطة سوداء لا وجـــود لهـــا أصـــلا. يقال أيضا إنه رجل يعرف أكثر وأكثر عما هو أقل وأقـــل، حـــتى ليكاد يعرف كل شيء عن لا شيء. ثمة محاولات أكثر جدية لتشويه الفلسفة، وإن ظلت مؤسسة على سوء فهم مماثل لمقاصدها. هكذا نجد أن كثـــيرا مـــنا لا يتحرج من وصف من يهذي بكلام لا يفهمه عامة الناس بقولـــه "إنـــه يتفلســـف"، ويتهم الفلاسفة بأنهم يخوضون في مسائل لا سبيل لحسمها ولا طائل من ورائها.

غـــير أنهـــم يغفلون بذلك أن الفلسفة نشاط معرفي أصيل لا يقل أهمية عن العلم وليس أقل جدارة بالتبجيل الذي يحظى به. ثمة نزوع بشري فطري شطر فعل التفلسف يمكن استثماره في تحقيق أهداف لا نختلف حول وجوب الســـعي وراءهـــا. إن الفلسفة تفترض أنه ليس من حق أحد الزعم باحتيازه حقـــيقة أي شيء ما لم يكن قادرا على تبرير زعمه، وأن الاقتدار على تبرير المـــزاعم لـــيس حكرا على طائفة من البشر دون غيرها، بل رهن بالامتثال لمعايـــير موضوعية بعينها. الراهن أن هذا الافتراض ــ الذي يحمل شهادة منشأ فلسفية ــ قد وجد سبيله إلى المنهج العلمي، بل إنه علة توقيرنا إياه.

طائـــر الفلســـفة لا يشـــرع في التحليق إلا بعد أن يرخي الليل سدوله (هـــيجل)، فهـــي لا تبدأ في ممارسة نشاطها الجدلي إلا عقب إثارة أنشطة بشـــرية مغايرة لمسائل لا يتسنى حسمها وفق مناهجها العادية. لكن هذا يعني أن عوز النشاط الفلسفي للصبغة التراكمية، وهذه تهمة أخرى توجه عادة إلى الفلســـفة، ناتج عن طبيعة المسائل التي تشكل موضع انشغال الفلاسفة، فهي ليست سوى قضايا اعترفت أنشطة أخرى بعجزها عن البت في أمرها، ومن كان من القائمين على تلك الأنشطة بلا خطيئة، فليرم الفلاسفة بحجر.

إن حــياة لا تمتحــن ليســت جديــرة بالعيش (أفلاطون)؛ لكن البشر لا يرغبون في أن تمتحن افتراضاتهم أكثر مما يجب، أن تصبح جذورهم بادية فـــي العــراء، ولذا فإنه يضطربون أيما اضطراب حين يُرغمون على فحص أسس عقائدهم (برلن). هذه حقيقة سيكولوجية مؤسية عن البشر، نستبينها في غــبطة يستشعرها المتكئون على أرائك العقائد المريحة، المتطامنون إلى أطر جاهزة لا تستدعي أي قدر من إعمال الفكر، كما نستبينها في العنت الذي يلقاه المرتابون والمؤسسون وأرباب الفن بشتى ضروبه.

السؤال الفلسفي مقلق بطبيعته، بيد أنه يشكل أول خطوة تسكعية يقوم بها العقــل في نزهته نحو آفاق جديدة، والفيلسوف هو الشخص القادر على حدس الفجوات المستترة في صرح المفاهيم التي تكّون مجموع ما نألف من خبرات، فـــي حيــن أن الآخرين لا يرون سوى الطرق السهلة والمألوفة (وايزمان). أيضـــا فإن غموض أسئلة الفلاسفة ليس على الخطر الذي يتوهمه البعض، فلا شــيء كالتفكير الواضح يحجبنا عن اكتشاف الجديد. ليست هذه دعوة لطلسمة الفلســفة، لكــنها دعوة للإحجام عن التعجل في إخماد أنفاس الأفكار المبتسرة، فالاكتشــافات العظــيمة غالــبا ما تنبثق من الغامض المعتم، بعد أن يكون قد تعرض إلى قدر كاف من التحليل والتحقق (وايزمان).

كلام في الفلسفة والعلم

ليس بمقدور الفيلسوف -فيما يحدثنا غاستون باشلار- أن يطوي عنجهيته، فيكتفي بالوقوف على الحقائق، بعد أن ولج -بكل استحقاقات الشغف- عالم القيم. الحقائق، إن كان ثمة حقائق أصلا، لا ترضيه، والمسائل التي تشغله، إن كفتها الحقائق، أجدر ألا تشغله، كونها تقبل من حيث المبدأ أن تحسم عبر تشريع نوافذ الحس على العالم. وفق ذلك فإنها لا تشكل قضايا فلسفية، بل إن أفضل منزلة يمكن أن تتبوأها هي أن تكون موضع اهتمام العلم.

بيد أن هذا لا يعني أن الحقائق لا تقوم بأي دور في الخطاب الفلسفي، وإن كان يعني أن ثمة تنظيرا لا يتسم بأية ملامح إمبيريقية لا مناص منه لاستكمال مهمة الفيلسوف. الحال أنه لا سبيل للاستغناء كلية عن الحقائق، أقله في عرض المسائل الفلسفية واستبعاد إجابات بعينها عما تثيره من تساؤلات. فضلا عن ذلك، يظل العالم -مجموع الحقائق- مأتى كل إشكاليات الفلسفة، وإن ظل عاجزا عن حسمها، كونه يرتهن بما هو كائن، فيما تظل الفلسفة -المعنية بالقيم- رهنا بما ينبغي أن يكون.

رغم حرص الفيلسوف على تقصي المسائل التي تشغله، فإن مطافه ينتهي دوما بطائفة من اليقينيات. هذا مأتى عنجهيته. إنه لا يطرح تصوراته على اعتبار أن الشواهد العقلية تكفل ترجيحها، أو بطريقة تتيح لما يطرأ من معارف امبيريقية أن يشكك في مصداقيتها، بل يطرحها بوصفها الكلمة الفصل التي لا يأتيها باطل من بين يديها ولا من خلفها. إنها معصومة بمقتضى قبليتها عن الزلل. ذلك أن الذي يتهدده خطر أن يثبت قادم الحوادث خلاف ما يزعم هو الذي يركن أصلا إلى الحوادث ـ بعرضيتها وتقلبها وعدم ثبوتها على حال. أما الفيلسوف، الذي يضحى بهكذا عوارض، فمحصن ضرورة عن أدوائها.

فـي مطلـع الثلـث الثانـي من القرن الفائت، لاحظ كارل بوبر أن الماركسيين قادرون باستمرار على توظيف ما تورده نشرات الأخبار اليومية مـن حـوادث فـي صالح نظريتهم. لقد كانت افتتاحيات الصحف وتعليقات المحررين مسـتعدة دومـا لأن تقـول لقرائها "ألم يقل لكم ستالين ذلك منذ سنين؟"؛ كأنما المستقبل قد أعد سلفا ليصدق تكهنات زعيم الحزب الحاكم في الاتحاد السوفيتي.

ما كان لبوبر أن يحتج على ذلك من حيث المبدأ، فهذا شأن العنجهية الفلسـفية. لكـن الماركسـية، وفـق زعـم دعاتها، ليست فلسفة، ولا حتى أيديولوجـيا؛ إنهـا قبل كل شيء نظرية علمية. هذا على وجه الضبط كعب آخـيلها. إنهـا تلعـب الشـطرنج باستخدام قواعد لعبة الدومينو. إنها تخلط الأوراق، ولا تقتصـر على روم إحدى الحسنيين، بل تبتغي أن تتبجح في آن بواقعية العلم ويقينية الفلسفة.

الـتحدي الـبوبري بسـيط لكنه فعال. إذا كنت تزعم أن لديك نظرية علمـية، فـلا يسعك إلا أن تكون قادرا على نحو مسبق على تحديد الشروط الإمبيريقـية التـي تكفـل حـال توافرها بطلان ما تزعم. القدرة على جمع الشواهد التي تبرر النظرية لا يضمن بذاته علميتها. ليس ثمة أيسر من تأويل "الواقع" في صالح النظرية. هذا درس تعلمناه من تنبؤات الكهنة والعرافين.

علامة العلم الفارقة لا تتعين إذن في نجاحه في التدليل على فروضه ــ كمـا حسب الوضعيون ــ بل في قدرته على التسليم بإخفاقه حال اكتشاف أية وقـائع مـناوئة. النظرية العلمية الحقيقية هي تلك التي تغامر برقبتها. النظرية المحافظـة، التـي تصاغ بطريقة تمكن سلفا من تبيئة كل ما يستجد من وقائع، ليست علمية. فلا يسعدن أحد بقدرة مزاعمه على التكيف مع كل ما يحدث، فما ذلك إلا آية على خوائها.

هذا على وجه الضبط مناط تميز العلم عن الفلسفة والأيديولوجيا. العلم بالتعريف نشاط ظني، والفلسفة والأيديولوجيا أنشطة جزمية، أقله حين تمارس على طريقة أرباب السرديات الكبرى المفترض اقتدارها على حل إشكاليات البشرية مرة وإلى الأبد.

غير أن ذلك لم يحل دون وجود فلسفة ارتيابية، تعلق أحكامها، ولا تشرئب أعناق أمانيها إلى أية جزميات. ثمة فروض عاملة، يستهدى بسناها مؤقتا، إلى أن يستبان خلاف ذلك. تظل القيم موضع الانشغال الأساسي، وهذا كفيل بذاته بالمحافظة على خصوصية الفلسفة وتميزها عن العلم. غير أن مقاربة المسائل القيمية إنما تتم على نحو يشكك من حيث المبدأ في إمكان حسمها بشكل مطلق. التعددية، الانفتاحية على مختلف الأنشطة البشرية الأخرى -خصوصا العلم والفن- والاستعداد المسبق لتغيير المواقف بمجرد أن يستجد ما يشكك في أرجحيتها، علامات تتمزى بها مختلف النزعات الاسترابية.

الارتيابية إذن تعبير حقيقي عن الاعتراف بخطر وحجم أسئلة الخطاب الفلسفي، إحجام مقصود عن مصادرة حق الأجيال القادمة في الإسهام في الإجابة عنها، نزعة إنسانية تسامحية قارة، وفوق ذلك كله، اعتراف صريح بأن المعرفة لا يحوزها أحد.

مأزق الفلسفة

تقوم فكرة التعليم على تحقيق غايتين : نقل المعلومات التي خلص إليها البحث في المجال المعني، وإكساب مهارة اكتساب المزيد منها. ذلك أنه بالمقدور اعتبار الفرع التخصصي المعني من منظور نتاجه (ما يفضي إليه من نظريات أو فروض)، فيكون اعتبارنا إياه بوصفه مصدرا من مصادر المعرفة، كما أنه بالمقدور اعتباره من منظور نهجه (بحيث نعنى بتقصي طريقته في بلوغ نتاجه)، فيكون اعتبارنا إياه بوصفه سبيلا من سبل المعرفة. غير أن الأمر محتم أن يختلف نسبة إلى تعليم الفلسفة.

بداية، ليست هناك معلومات (حقائق) فلسفية أصلا، إذا أردنا من المعلومات الفلسفية استيفاء أقل ما يمكن اشتراطه في أي نوع من الحقائق، عنيت قدرا كافيا من الإجماع. هذا لا يعني عوز الفلسفة لمزاعم تم الدفاع عنها بسبل عقلانية، فقد يكون الفلاسفة الأكثر حرصا على تحقيق هذا المثال. غير أنه يعني أن الخلاف دأب الفلاسفة، وهو خلاف لا ينجم عن غرام بالتفرد، بل يرجع إلى أسباب تتعلق بطبيعة المسائل التي يعنون بتقصيها. العالم الإمبيريقي المتاح لشتى صنوف المعارف محجوب عنهم محظور عليهم، إذ إن الركون إلى هكذا عالم لا يكون إلا في السياقات العلمية، وهذا وحده كفيل بسلبها أهليتها الفلسفية.

غير أن الخلاف بين الفلاسفة لا يقتصر على حقيقية ما يزعم كونه "حقائق" فلسفية، بل يطال حتى "فلسفية" ما يزعم أنه كذلك. ليس ثمة تعريف للفلسفة مجمع عليه، فتعاريفها تختلف باختلاف النزعات الفلسفية نفسها. وإذا كان الخلاف يطول هوية ما يتوجب اعتباره حقائق فلسفية، فأجدر أن يطول أفضل سبل اقتناصها، ما يعني أن ثمة خلافا لا مناص منه حول سبل إثراء الرصيد البشري من مثل هذه الحقائق.

هناك أيضا إشكالية إقناع الطلبة بمعقولية ما أقره مختلف الفلاسفة، على اختلافه. الأنساق الفلسفية إنما تطرح في سياقاتها التاريخية، والفيلسوف هو المعبر عن ثقافة عصره. لا غرو إذن أن مهمة الإقناع تظل عصية في ضوء التغيرات المتلاحقة التي تطرأ على ثقافات العصور. من منحى آخر، فإن مدرس الفلسفة قد يرغب في إقناع طلابه ـ مؤقتا على أقل تقدير ـ بما يعرض له من أفكار فلسفية عفا عنها الزمن. إنه لا يود أن يجزم طلابه بها، لكنه لا يريد أيضا أن تكون موضع استخفافهم. مبلغ مراده أن يفهموا المبررات التي يطرحها الفيلسوف في سياقها التاريخي، أن يحملوها محمل الجد دون أن يفوت على نفسه فرصة تبيان فشلها ضمن هذا السياق. هذا على وجه الضبط الدرس المستفاد من تعليم الفلسفة.

فضلا عن ذلك، هناك إشكالية تفاوت خلفيات الطلبة الأخلاقية والمعرفية والمنهجية، فضلا عن تباين استعداداتهم للإمساك عن مصادرة حق الآخرين في الإدلاء بآرائهم. بيد أن كثيرا من معلمي الفلسفة، من غير الواثقين من كيفية التعامل مع التعددية الثقافية، يلجأون في هذا السياق إلى النزعة النسبانية التي يخلطونها بقيمة التسامح الفكري. هكذا يضيف التعليم المعاصر إلى محاباته الدينية والسياسية والأخلاقية، المستلهمة اجتماعيا، نسبانية ابستمولوجية لم يأل كثير من الفلاسفة جهدا في الدعوة إلى الخلاص منها، درءا للفوضوية من جهة، ولكي يكون تعليم الفلسفة ممكنا أصلا. ليس لدارس الفلسفة أن يقبل مبدأ "هذا حق عندي، باطل عندك"، وهو مبدأ لا علاقة له بالتسامح، إبان ركون إلى الفلسفة كي تعينه على ما يلقاه من مشقة حين يفكر في قضايا المصير الإنساني.

يقول فتجنشتين "إن المرء لا يستطيع أن يدرس الفلسفة دون أن يفقد بعضا من نزاهته"، وهذا وحده كفيل بجعل تعليم الفلسفة يواجه مأزقا لا نظير

لـــــه في سائر الفروع المعرفية. إن نفس معلم الفلسفة تحدثه بأن يبلغ طلابه بمـــا يـــرى أنه الحق، وهو يعلم تمام العلم أن ما يراه حقا باطل عند فلاسفة آخريـــن. غـــير أنه يعلم أيضا أنه بديل ترك المسائل لتفضيلات الطلاب إنما يعرضهم لتبني آراء يجزم ببطلانها.

ضلع الإنسانية الأعوج

هـــل ثمة أمل في الإصلاح من شأن الإنسان، هذا المخلوق الذي يبدو أنه جبل على الخطل؟ أم أن مآل كل إصلاح أن يستحدث ظروفا تفضي إلى صـــور أخرى من الشقاء؟ أترى أنه من ضلع معوج عوج الضلع الذي خلق منه الإنسان، لا ينشأ شيء قويم البتة؟

تتعيـــن الظاهرة التي يعنى إزيا برلن باستقرائها في كتابه "ضلع الإنسانية الأعوج" في التوق إلى مجتمع مثالي يخلو من العنف والجور ويعيش أهلوه في حـــال تجانس تام. بعض المفكرين عثر على مدينته الفاضلة في رؤى أناس لم تلوثهـــم مؤسســـات الحضارة، وبعض آخر منهم وضع ثقته كاملة في العقلانية العلمية، في حين بحثت طائفة ثالثة عن أجوبة في الديمقراطية الليبرالية، أو في العودة إلى القيم السلفية.

فكرة المجتمع الكامل حلم داعب خيالات المتفكرين منذ القدم. الاعتقاد في وجود حلول للإشكاليات المركزية سمة يتميز بها التاريخ البشري بأسره. إذا كـــان بـــالمقدور التيقـــن من حقائق العالم الخارجي عبر استخدام مناهج عقلانية، فليس ثمة ما يحول من حيث المبدأ دون أن تفضي المناهج ذاتها إلى يقين مماثل بخصوص العالم الباطني (سقراط). الحصول على وصفة تمكن مـــن تشـــكيل مجتمع مثالي أمر ميسر لكل من يلزم نفسه بالعيش وفق سنن العقـــل، أو هكـــذا يزعم الرواقيون. الأديان السماوية الكبرى، وحتى الأديان الوضـــعية الصغرى، ترسم صورة مجتمع خير يعمه العدل والمحبة والسلام. في المقابل، ثمة من يرتئي أن من يستبطن ذاته سوف يعرف كيف يعيش كما يجـــب طالما لم يقع تحت تأثير من لوثتهم المؤسسات الرديئة. يتوجب البحث عن الحقيقة، لا في سلوكيات سكان المدن المتكلفة، بل عند الفلاحين البسطاء، في قبولهم المجبولة على العفة والطهر (رسو).

يظـــل هـــناك، علـــى كـــل هـــذا التـــنوع، قاسم مشترك بين كل هذه المقاربات : الاعتقاد في وجود حقائق كلية، تصدق على جميع البشر، في كل الأصـــقاع والعهـــود؛ حقائق يتم التعبير عنها في شكل قواعد عامة ينجم عن اختراقها شيوع الرذيلة والشقاء والعمى الأخلاقي.

مفاد هذه الفكرة المتواترة في كثير من صور الفكر الطوباوي أن حينا مـــن الدهر قد أتى على الإنسان قامت إبانه دولة عظمى، ثم تعرضت لكارثة لا تقل عظمة. في الإنجيل تعينت الكارثة في الطوفان أو في عمالقة عاثوا في الأرض فســـادا؛ في الميثولوجيا اليونانية، الدولة الكاملة تتعرض لكارثة، وما ســـائر الـــتاريخ إلا محاولـــة لجمع الشظايا المتناثرة. هكذا تشكل الطوباوية -بمعنى الوحدة المهمشة ومحاولة استعادتها سلفية التوجه- تيارا مركزيا في الفكر البشري.

غـــير أن هناك من يرى أن مجموع القيم البشرية لا تشكل كلا متجانسا. الأســـاليب التي اقترحت لتقويم الضلع المعوج ليست متكثرة فحسب، بل متنافية يســـتحيل الجمـــع بيـــنها. لكل لمجتمع رؤية في الواقع، في ذاته وفي علاقته بماضـــيه، ولكل رؤية عطاياها وقيمها (فيكو).. لقد أخطأ دعاة التنوير خطأ مميـــتا حيـــن ذهـــبوا إلى أن قيم ومثل الحالات الاستثنائية التنويرية التي لمع بـــريقها في عهد الظلمات -قيم ومثل أثينا الكلاسيكية، فلورنسا عصر النهضة، وفرنســـا "القرن العظيم"- كانت متماثلة، فثمة تعددية في الحضارات ولكل منها نمط تتميز به ولا سبيل لعقد التصالح أو الجمع بينها في أي مركب نهائي. لكل مجـــتمع مركـــز جاذبـــية يتفرد به ويغاير ما سواه (هردر). التخوم الثقافية طبيعية عند البشر، وهي تنشأ عن تفاعل طبيعتهم الكامنة، عن المحيط والخبرة التاريخـــية. الـــثقافة الإغريقـــية متفردة وإغريقية على نحو لا يستنفد؛ الهند، فـــارس، وفرنسا هي ما هي، وليست شيئا آخر. ثقافتنا تخصنا، والثقافات غير قابلـــة لأن تقارن، فالواحدة منها لا تشبه تماما إلا نفسها، ولكلٍ قيمة لا تتناهى، كمـــا الأرواح في عين الرب. تقويض واحدة في صالح أخرى، استعباد مجتمع

وتدمير حضارة، على طريقة عظماء الفاتحين، جريمة بشعة ضد حق أن يكون المـــرء ذاتـــه، أن يعيش وفق قيمه المثلى التي يمتاز بها. إذا قمت بنفي ألماني وأجـــبرته علـــى العيش في أمريكا، لن يكون سعيدا؛ سوف يعاني لأن المرء لا يسعد ولا يؤدي وظيفته بحرية إلا بين الذين يستطيع فهمهم. أن تكون وحيدا هـــو أن تعيش بين أناس لا يعرفون ماذا تريد. المنفى الحقيقي، العزلة القاتلة، هـــو أن تجد نفسك بين أناس كلماتهم، إيماءاتهم، خطوطهم غريبة عن كلماتك وإيمـــاءاتك وعـــن الخطـــوط التي تخطها يدك. ثمة قواسم كثيرة مشتركة بين البشـــر، لكـــنها لا تشـــكل ما يعد الأكثر أهمية. لا يوجد في العالم شيء اسمه الإنســـان. لقـــد رأيت في حياتي فرنسيين وإيطاليين وروسا، وبفضل متنسكيو أعلـــم أن المرء قد يكون بروسيا؛ أما فيما يتعلق بالإنسان، فإنني أقر بأنني لم أقابله طيلة حياتي (دي ميستر).

فكـــرة الكل الكامل الذي تتعايش فيه كل الأشياء الخيرة، لا تبدو لبرلن مجرد فكرة يستحيل تحققها ــ فهذا تحصيل حاصل، بل تنطوي على تناقض مفهومي. بعض من أنماط الخير الأعظم غير قابلة لأن تتواجد معا، ولذا فإنه محتم علينا أن نختار، وكل خيار قد يفضي إلى خسارة يتعذر تعويضها.

ولكـــن، إذا كـــان الاعتقاد المستديم في إمكان تحقيق التجانس النهائي مجرد كذبة بلقاء، إذا أمكن أن تتضـــارب أنماط الخير العظمى، بحيث يستحيل أن تتعايش سويا، فكيف يتسنى لنا التخير بين البدائل الممكنة؟ ما الذي ينبغي أن نضحي به، وما مبلغ التضحيات التي يجب القيام بها؟ يبدو أننا نعود ثانية إلى حيث أتينا.

يـــرى برلـــن أنـــه بالمقدور دوما البحث عن حلول وسطى؛ الثورات والحروب سلوكيات متطرفة قد تستدعيها ظروف صعبة، لكن التاريخ يعلمنا أنهـــا نـــادرا ما تفي بوعودها، وغالبا ما تحتم معاناة أبرياء. أفضل ما يمكن القـــيام به إحداث توازن قابل للتعديل يحول دون المواقف المؤسية. هذا أول متطلبات المجتمع الخير الذي نستطيع دوما التوق إليه.

إجابـــة برلن مخيبة للأمل، لعدة أسباب. قد نلتمس سبيلا لإغفال الحديث عــن الــنزعة المحافظــية التي تشوبها، وعن دعوته العبثية بل الأناركية إلى مقايضـــة دورية تتم بين القيم، بيد أنه محتم علينا أن نشير إلى أن المفكر الذي أمضـــى حـــياته يـــناهض اليوتوبيا طفق يعظنا بخصوص "متطلبات المجتمع الخـــيّر، المجتمع الذي يكون بمقدورنا التوق إليه دوما". قد تكون هذه زلة قلم، رغـــم أن فرويد يصر على أن لزلات الأقلام دوافعها اللاواعية، ولكن دعونا نذكر أن من يقول بعدم شرعية التوق إلى مجتمع طوباي إنما يتوق إلى مجتمع طوباي أقله المجتمع الطوباوي الذي لا يتوق أفراده إلى أي مجتمع طوباوي.

يـــبقى، إحقاقـــا للحـــق، وجه مشرق للمذهب الذي يناصره برلن. إنه يحذرنـــا من أن حقوق الإنسان، المتجذرة في معنى كونه إنسانا، حرية البشر بوصـــفهم أفرادا ذوي إرادات ومشاعر وعقائد ومُثلاً وأنماط حياة خاصة، قد ضـــاعت فـــي غمرة حسابات "العولمة" والتقديرات الهائلة التي ترشد برامج مخططي السياسات ومنفذي العمليات العملاقة. أيضا فإن مواقفه من الهويات الثقافـــية والأقلـــيات العنصـــرية ومن مختلف أساليب القمع والاضطهاد التي يـــتعرض لها الأبرياء، فضلا عن نزعاته التسامحية البيّنة ودعوته المستمرة إلـــى إطلاق الحريات وإعمال ملكات الإبداع، تظل مواقف ونزعات مشرفة، ولربما أسهمت تنشئته في ظروف القمع السياسي في توكيد تلك النزعات وفي تعاطفه النبيل مع مختلف الأمم والشعوب.

مقالات ثقافية

رمــوز الـهـويـة (•)

تتــبدل الهويـــات بتـــبدل وعي شعوبها الذي لا يكاد يستقر على حال. الهويـــة هي المجال الأرحب للتعبير عن محاولة الإنسان الدائبة للكشف عما تســتكين إلـــيه نفسه من معارف وقيم وعقائد وتقاليد، وهي تشكل حالة بيّنة لعجزه عن تسكين واجس اليقين الذي يستحوذ عليه.

لا تثبت الهويات أحقيتها في الوجود، بل تصادر عليها، وليس هناك ما يســوغ هكذا مصادرة إلا حق الهويات الأخرى في مصادرة مماثلة. الهويات -بمـــا تستتبع من خصوصيات ثقافية متمايزة- حاسمة للجنس البشري، الذي لا يزدهر إلا حال التنوع. بيد أن الهويات، كالشكول الفنية، مجرد أساليب في رؤية العالم؛ أما العالم نفسه فلا يتشبث بأي واحد منها (ميرلو بونتي).

لكـــل مجتمع هوية، هي في حقيقة أمرها رؤية مختلفة في الواقع، في علاقـــته بحاضره وماضيه، يتم تبليغها عبر سلوكيات وأفكار ومشاعر أفراده (فـــيكو)؛ رؤيـــة تتجســـد وتفصح عن نفسها في نوع الألفاظ وشكول اللغة المســـتخدمة، فـــي الصور والمجازات، في الشعر والمسرح والموسيقا، في أعراف الزواج وطقوس الموت، بل في طريقة الناس في اللهو وقضاء الوقت حين يفرغون من العمل.

ثمـــة تغـــير حاسم طرأ على هوية أمة العرب نجم عن تبدل في وعي أبنائها. تدريجيا غدا نجوم السينما والمطربون ولاعبو كرة القدم رموز هوية وطنـــية. لـــم يعـــد القادة السياسيون، ولا حتى كبار المفكرين، رموز الهوية

(•) نشـــر هذا المقال في صحيفة الصدى الإماراتية عام 2005، وقد صادر أمين الثقافة آنذاك هـــذا العدد بسبب هذا المقال، وبسببه أيضا قررت هيأة تحرير المجلة وقف التعامل معي، كوني أورثتها خسارة مالية ليست على استعداد لتحملها ثانية!

الأبـــرز، فقـــد استعاضت عنهم الرعية، بعد سجل حافل بالخيبات، بممارسي أنشطة مختلفة، وإن ظلت تعبر عن أوجه حضارية.

لا تـــبدأ الأمم في التحضر إلا بعد أن تستكمل بناها التحتية وتشرع في التمتع بوقت فراغها (وايتهد). الفن، كالرياضة، وجه من وجوه الحضارة، المعاصـــرة علـــى وجـــه الخصوص. بيد أن مماهاة الحضارة، شأن مماهاة الوطـــن، بعوارض سياسية (أو حتى فنية) خطأ تاريخي، فكلاهما أخصب من أن يختزل في أي وجه.

التغـــير الـــذي طرأ على مجتمعنا في العقود الأخيرة ليس حاسما لأنه ركـــز على بعد جديد من أبعاد الحضارة، فهذا ديدن ثقافتنا، بل لأنه استعاض به عن منظور دأبت الأجيال السالفة على التقليل من شأن كل ما عداه، عنيت المنظور السياسي. بيد أننا، بالرهان على وجه حضاري دون غيره، إنما نعيد خطأ الأسلاف، الذين كانوا يكبون كلما كبت خيول ساستهم.

الاحتفاء الذي لقيه الفنان أيمن الأعتر ولاعب الكرة طارق التايب، من قـــبل الليبييـــن علـــى أقـــل تقدير، لم يكن إلا شاهدا جديدا على هكذا تغير. لا تثريـــب علـــى هكذا احتفاء، طالما أدركنا أن الطرب والرياضة بعدان من أبعـــاد الحضـــارة، وجهان من أوجه الوطن. الوجه الواحد كالحقيقة الواحدة، خـــرافة تلحـــق الضـــرر بـــالواثق منها. الحقيقة إنما تكمن في البحث عنها، والحقيقة التي تنتصر زائفة، لأنها تختلس فضيلة البحث (فيصل دراج).

الوطـــن هـــو الآخر إنما يتشكل من فسيفساء فضاءته، بتعدد نمنماتها، ومـــن قـــوس قزح أطيافه، بتنوع ألوانه. كل وجه من وجوه الوطن زائف، طالما تشبثنا به وجها واحدا لا شريك له. وجوه الوطن مجتمعة، تاريخ أجياله وجغرافـــيا طيـــنه، سياسته وفنه، سلمه وحربه، انتصاره وانكساره، هي التي تســـهم فـــي صنع هويته، وتحديد معالمه الفارقة. الوطن كالحياة، لا يختزله شيء، وإن اختزل كل شيء.

في الخلاف والاختلاف

الاختلاف، خلافا للخلاف، إنما يكون حول مسائل واقعية؛ حين يختلف شخص مع آخر، فهذا يعني أن أحدهما يقر حكما يتعارض، وفي أسوأ الأحوال يتناقض، مع حكم يقره الآخر. ولأن الاختلاف لا يكون إلا حول مسائل واقعية، يفترض أن يكون الواقع قادر على حسمه.

مجالات الاختلاف واسعة، لكنها لا تخرج عن القضايا العلمية وقضايا الخبرة اليومية. في هكذا سياق التسامح مع الآخرين (الذي يقولون إنها لا تدور) ليس رغيبة تبغى، فهو يعين على الجهل، وحق الجاهل في أن يتسامح العالم مع جهالاته لا يختلف من حيث المبدأ عن حق المجرم في أن يصفح القاضي عن جرائمه.

في المقابل، يتعلق الخلاف عادة بمسائل ليست واقعية صرفة (أكانت أخلاقية، أم دينية، أم فلسفية)، ما يعني أن الواقع عاجز بمفرده عن حسمها. يظل هناك اختلاف بين من يحدث بينهما خلاف، فأحدهما يقر شيئا ينكره الآخر؛ لكن الخلاف، خلافا للاختلاف، موقف يتعلق بالقيم والعقائد، ولأنه كذلك، غالبا ما يكون مشحونا بالعواطف والانفعالات.

قد يورث الخلاف خصومة لا تورث سوى العداوة. ذلك أنه حين يخالف شخص شخصا آخر، فإنه ينزع إلى أن يمارس معه لعبة تبادل التهم، بدءا من تهم زيف الوعي والركون إلى سلطات مشبوهة، وانتهاء بالعمالة والخيانة والمروق عن شريعة الله. تراه أيضا يقر أحكامه الخلافية بأساليب دوجماطيقية، متشبثا بآرائه ومنكرا حق الآخر في التعبير عن وجهة نظره؛ وأخرى ديماغوجية، تتوسل أساليب إقناع تركن إلى إثارة الحميات وقد تعول على أحقاد دفينة؛ وأساليب تعاني من سمعة ابستمولوجية سيئة، من قبيل الافتراء، والمبالغة، واستخدام حجج أغلوطية. باختصار، فإن الخلاف عادة، خلافا لما يقال عادة، إنما يفسد للود كل قضية.

فـــي الخـــلاف، معـــرّفا علـــى هـــذا النحو، ليس هناك من وجهة نظر ابســـتمولوجية (معرفـــية) موقـــف صـــائب وآخر مخطئ، فقدراتنا البشرية لا تســـعفنا في حسم الأمر، وهذا ما يحدث خصوصا في القضايا الغيبية. أكثر من ذلك، قد لا يكون هناك حتى من وجهة نظر أنطولوجية (وجودية) موقف صائب وآخر مخطئ، كما هو الحال في المسائل الاستاطيقية (الجمالية). في الحاليـــن، نواجـــه ســـياقا يليق فيه الحديث عن التسامح، وعن حرية التعبير، والتعددية، وحتى مداولة السلطات (بالمعنى غير السياسي، وحتى السياسي).

غياب جهة تحسم مرة وإلى الأبد موضع الخلاف، جهة من قبيل الواقع أو الحقـــائق المكرســـة، إنمـــا يعني من حيث المبدأ أن حق الواحد في رأيه لا يقـــل عن حق الآخر في نظيره. غير أن هذا إنما يسفه الأساليب المشبوهة التـــي تمـــارس في إقناع الآخر، قدر ما يوجب العناية بأفضل بديل لتوظيف الواقـــع فـــي إنجاز مهمة الحسم : الاحتكام إلى الأحكام المشتركة على نحو يمكن من الخلاص إلى المزيد منها.

آراء المـــرء الخلافـــية وحدها التي تشكل مكمن تفرده وخصوصيته، مـــناط هويته الشخصية وماهيته بوصفها فردا. هذا مفاد قالة جوركي "جئت إلـــى العالم كي أخالفه". الراكن إلى ما غبر أسلافه إلى الركون إليه، لمجرد أنهـــم ركنوا إليه، لا يعدو أن يكون عنصرا في فئة تحددت خصائصها وفق معايـــير لـــم يســـهم في وضعها، بل اقتصر على تلقيها عبر مختلف أساليب التنشئة الاجتماعية.

الحســـم المتوخى بين أية منظومتين قيميتين لا يكون إلا عبر منظومة قيمية أخرى، وهذه المنظومة إما أن تقر القيمة مأتى الخلاف أو تنكرها، وفي الحاليـــن يعوزهـــا الحياد، أو أنها لا تشير أصلا إلى القيمة موضع الخلاف، وتفقـــد من ثم أهليتها في أن إنجاز مهمة التقويم. هذا على وجه الضبط علة اســـتحالة حسم أية قضية أخلاقية مرة وإلى الأبد. غير أن هذا لا يحول دون وجود مواطن مشتركة بين أي منظومتين، وقد لا يتعين الفرق بينهما إلا في طريقة كل منهما في ترتيب أولوياته القيمية.

على ذلك، ثمة تماس بين مسائل الواقع ومسائل القيمة. قد يكون مأتى الخلاف حول إحدى المسائل القيمية عوز معلومات واقعية كان لها أن تسهم في اكتساب مناطق مشتركة بين المنظومات القيمية المتخالفة. بعض الناس يتخذون مواقف عرقية من بعض الإثنيات لأسباب تركن إلى معتقدات غير واقعية حول بشرية السود أو أية طائفة عرقية أخرى، وما أن تتضح الرؤية لديهم، بأن نطلعهم على الوقائع المتعلقة، حتى نسهم في تقريب موقفهم من وجهة النظر التي ترى أن البشر سواسية. على ذلك، يظل الحكم بسواسية البشر حكما أخلاقيا، ولذا فإنه ليس بمقدور أية وقائع أن تحسم أمره.

من منحى آخر، رغم أنه يفترض أن قضايا العلم، خلافا لقضايا الدين والسياسة والأخلاق والفن، قضايا اختلافية وليست خلافية، يمكن توظيف التصورات الارتيابية في المعرفة والعلم في تبيان أنه ليس هناك فرق حقيقي بين السياقات العلمية وسياق المعرفة اليومية من جهة، والسياقات الغيبية (الدينية والميتافيزيقية) والسياقات المعرفية (الأخلاقية والاستاطيقية) من جهة أخرى. في الحالين، لا سبيل لتوظيف الواقع في إنجاز فعل الحسم وذلك بحسبان أن البشر يقاربون الواقع عبر تصورات مشحونة بمفاهيم مسبقة، ولا يكونون إطلاقا على اتصال مباشر به. لكن ذلك إنما يعني أن كل ما يثار من قضايا في مختلف السياقات البشرية خلافي بطبيعته، وأن هناك مصادرة خفية على المطلوب حتى في محاولة البرهنة على أبسط الأحكام الحسية.

فإذا كان هذا حال العلم، النشاط الأقدر من غيره على إجراء عمليات الضبط والتحقق؛ أليس أجدر بالمتشبثين بمزاعمهم في سياقات أقل طوعا لهكذا عمليات أن يكونوا أقل جزمية وتبجحا؟

في مديح العمى

حين ترى شخصا أبيض، فعادة ما ترى شخصا؛ لكنك حين ترى شخصا أسود، فإنك ترى شخصا أسود، حتى إذا كنت أنت نفسك أسود البشرة. لكن هذا لا يعني سوى أننا تنشأنا في ثقافة تعاني من خلل جسيم : أنها مصابة بعدم الإصابة بعمى الألوان.

آفة العرقية أخلاقية المأتى : تحميل المرء جرائر ما كان له نصيب في ارتكابها. في حالة التوجهات العنصرية ضد ذوي الأصول الأفريقية، يحمّل المرء مسؤولية اختلاف لون قشرته عن لون قشرة من يحمّله تلك المسؤولية. قد يتخذ الإفصاح عن هكذا توجهات أساليب عديدة، ليس اقلها وصف ذوي تلك الأصول بنعوت من قبيل العبيد، والسود، والملونين، والزنوج، ولا ننسى بالطبع "ذوي الأصول الأفريقية".

وصف ذوي الأصول الأفريقية بأنهم ذوو أصول أفريقية لا يقتصر على تكريس منظور أخلاقي عنصري مشبوه، بل يصر أيضا على إقرار زعم تاريخاني مؤسس على قراءة للماضي الموروث، بنوعيه السياسي والعرقي، قد لا يقتضيها أصلا سياق الحديث عنهم.

من منحى آخر، ليس هناك ما يحول من حيث المبدأ دون أن يكون العبد أبيض اللون، تماما كما أنه ليس هناك ما يحول دون أن يكون العبد أسوده، خصوصا حين لا يقتصر تعريف العبودية على من يباع ويشترى في سوق النخاسة. الرقيق الأبيض عبارة تبدو مناسبة لوصف البغاء، وهي تبين أن العبودية لا علاقة جوهرية تربطها بلون البشرة. المفارق أن الرقيق الأبيض قد يكون أسود اللون، ما يعني أن لعبة الألوان تعاني أصلا من خلل كامن.

لا غـــرابة في أن يوصف فرد بلون بشرته، تمييزا لـــه عمن سواه؛ ثمة ســياقات (التحقــيق فـــي الجرائم مثلا) تضطرنا إلى رصد أوصاف أجساد البشـــر، وقد يكون لون البشرة واحدا من هذه الأوصاف. ولكن أية مدعاة تحتم تصـــنيف طائفة من البشر وفق إحدى خصائص أجسادهم دون غيرها، سوى نظرة دونية لا تصم سوى صاحبها.

كلمـــة ملون ليست أسعد حالا من كلمة أسود. بداية، لأنها ليست دقيقة، فالأســـود كما يقال أسود دائما، ولا لون لـــه إلا السواد؛ في حين أن الأبيض يتلون كحرباء وفق ما يعرض لـــه من عوارض، فهو يحمر خجلا، ويزرق خوفـــا، ويصفر حين يمرض، ويبهت حين يشرف على الموت. وثانيا، لأن كلمة ملون تشي بأن هناك أصلا لونا بعينه للبشر، هو الأبيض بطبيعة الحال، وأن هذا اللون، في حالة الأفارقة السود والصينيين الصفر والهنود الحمر، قد تـــم طلاؤه بلون مغاير، كما لو أن هذه المغايرة ظاهرة تحتاج إلى تفسيرات بيولوجـــية، واستثناءات أخلاقية. باختصار، فإننا باستخدام وصف "الملونين" إنمـــا نرتكـــب جرم الجوهرانية التي تقضي بتصنيف أخلاقي مسبق يوجب تبرير جميع استثناءاته.

وبطبـــيعة الحال، فإن وصف من نتحدث عنهم ــ إذ لم يعد يتسنى لي بحكـــم مـــا أسلفت وصفهم إلا باستخدام ضمير الغائب ــ بالزنوج ليس أقل جوهرانية. الحال أنه لا يحمد لكلمة الزنوج إلا صراحتها في عرقيتها. لكنها تظل مذمومة لأنها تظل عرقية.

أحـــيانا يوصـــفون بالأقليات. لكن هذا التعبير، فضلاً عن عوزه الدقة لكونه لا يستثني أقليات أخرى، يثير خلفيات سياسية قد لا تكون هناك مدعاة لإثارتهـــا. وكما يقول بمبرتون جيل، "الأقلية كلمة لعلماء الإحصاء، وليست محددا للهوية، كونها تعلّم النظر إلى الوجود على أنه مثير أساسا للمشاكل".

بيد أن هناك حلا واضحا وصريحا يحل (بل يحلل) مشكلة تسمية تلك الطائفة من البشر اسما يميزهم عن سائر البشر. إنه حل يرتاب أصلا في المشكلة. صحيح أن بعضا منا يبحث عن وصف يليق بآدمية هذه الكائنات البشرية، لكن مجرد البحث عن وصف قد يشي ببقايا عرقية كامنة في كثير منا. يقال إن هناك نوعين من البشر؛ نوع يرى أن هناك نوعين من البشر، ونوع يرى أن هناك نوعا واحدا. الباحثون عن وصف لا يجرح المشاعر، على نبل مقاصدهم، يظلون من أولئك البشر الذين يرون أن هناك نوعين من البشر.

الحال أنني أذهب إلى أكثر من ذلك؛ حتى من يخوض في مسألة ما إذا كان هناك نوعان من البشر – وأنا بقولي ما قلت واحد منهم – يظل يفترض، لمجرد خوضه فيها، أن هناك نوعين من البشر. بيد أن تمييزي بين البشر وعدائي لذلك النوع من البشر الذي يميز بين البشر مأتاه عرقيتهم لا عرقهم، ما يعني أن نفسي تطهرت -على خوضي في تلك المسألة- من دنس أية توجهات عرقية مقيتة.

في مديح الكذب

الحــق أحد قيم ثلاث أسهمت الفلسفة في تكريسها، تنضاف إلى قيمتي الخير والجمال، وهو رغيبة أوجبتها الأديان يثاب صاحبها، ويعاقب تاركها. قول الحق عند بعض المتصوفة واجب لن يؤجروا عليه، كونهم يحجمون عن الكذب أنفة.

للحق سطوته، في مجالات عديدة، ليس أقلها العلم والأخلاق والقضاء. غــير أن سلطته في مجالات الفن والجمال، بل وربما حتى في تحديد مسار التاريخ، ليست كما يتوهم الكثيرون.

التــبرم مــن خيانة اللغة في تأدية أمانة التعبير ليس مجرد تعبير عن تذمــر أدبــي، فاللغة ترغمنا على قول ما لا نرغب في قوله. ثمة تفسخات تحــدث للتجربة الشعورية التي يكابدها المبدع إبان خلقه النص الأدبي، واحد يعــتري تكــثف الشــجن حين يتندى فكرة هلامية، وآخر يحدث حين تتخلق أمشــاج الفكرة مضغة تتلطخ بالمداد، وثالث حين تلوك الألسن ما كان تلفظن مــن أشجان. ما يصل في نهاية المطاف لا يعدو إذن أن يكون نسخة شائهة أصلها متحول وعروتها واهنة.

أصــدق الشعر أكذبه؛ والترجمة، بما تضطر إليه المترجم من ممارسة لفاحشة الكذب، خيانة؛ غير أنه لنا أن نتخيل لو أن الثقافات الإنسانية أمسكت عن قول الشعر وعن ترجمة ما رصدته من خبرات أدبية.

التغاضــي عــن رأي الآخــر، إسكاته أو التقليل من شأنه لمجرد أنه لا يتسق مع ما نقر من معتقدات، جريمة في حق أنفسنا قبل أن يكون جريمة فــي حقــه. "خطيــئة إخراس التعبير عن الرأي سطو على الجنس البشري بأســره؛ الجيل القادم فضلا عن الراهن؛ الذين يعارضون الرأي وأكثر منهم

مــن يقولون به. إذا كان الرأي صائبا فإنهم يحرمون من فرصة إبدال الحق بالــباطل؛ وإن كــان مخطــئا، فــإنهم يخسرون ما يكاد يجلب نفعا مماثلا : الإدراك الأصــفى للحق، والانطباع الأكثر حيوية له، الناجمين عن مقارعته بالباطل" (وليم جيمس).

الطبيــب الــذي يخــبر مريضه أن أيامه باتت معدودة، وأن موته قد أضــحى محققا، وكان هذا مبلغ علمه بحاله، يقول الحق. المريض الذي يثق في طبيبه، وإن لم يكن جديرا بالثقة، أنزع إلى الشفاء من صنوه الذي لا يثق فــي طبيــبه، وإن كان جديرا بها. من يقول لامرأة دميمة "أنت دميمة"، إنما يقــول الحق. لكن ديستوفسكي يقول على لسان أجليا : "أنت تقول الحق، فيا لك من ظالم".

الفــن كذبة بلقاء تخلصنا من الحقيقة، قبحها وجورها، عريها وسلاطة لســانها، أجــاج ملحها وعلقم مرها. مراعاة مشاعر الآخرين موقف أخلاقي لا يقل شهامة، بل لعله أنبل مقصدا، من قول الحق. فهم الآخرين، ما لم يكن مصــاحبا باعــتراف كامل بهم ذواتا مستقلة، وعلى نحو يغض الطرف عن نقائصــهم، أي علــى نحــو يسكت عما نراه حقا، موقف استعلائي، بكل ما يشوبه من صدق. عندما يكذب المؤرخ، فإن حكمه لا يغدو أقل أهمية مما لو كــان يقول الحقيقة، فما يحرك التاريخ هو ما آمن به الناس، بصرف النظر عن مصداقتيه (تودوروف).

فأيــة أهمية يحوزها اكتشاف أن جثمان أحد الأولياء أو القديسين ليس في الضريح الذي يزعم الناس، إذا كانوا صدقوا أنه هناك؟ وأية خسارة كان ليمنى بها البشر لو أنهم تحروا الصدق في كل ما يقولون؟

موكانو

شعر مذيع المحطة التليفزيونية أنه سبب حرجا للمترجم، حين اعتذر الأخير عن سؤال أحد أفراد قبيلة الموكانو عن عمره. في البداية حسب أن المترجم لا يتقن لغة هذه القبيلة كما يجب، غير أنه ما لبث أن خمن، بحكم بساطة السؤال، أن المترجم لا يريد أن يحرج الموكانو العجوز بسؤاله عن معلومة ربما أراد أن يحتفظ بها لنفسه. غير أنه استبين أن الأمر لم يكن كذلك. كلمات من قبيل "عمر" و"متى" و"أعوام" لا وجود لها أصلا في لغة الموكانو. يبدو أن الفيلسوف الألماني إمانويل كانت أخطأ السبيل حين توهم أن الزمان قالب من قوالب الحس لا سبيل لاختبار أية تجربة إنسانية إلا عبره.

تخلو لغة الموكانو أيضا من كلمات الترحيب والوداع، أطال زمن فراق الغائبين أم قصر. غيابهم لا يعني سوى اختفائهم من المكان المجاور، وسيان إذا ما اختفوا يوما أو دهرا. أيضا لا براح في هذه اللغة لأية مفردات تفيد الملكية، بل إنها تخلو حتى من كلمة "أريد"، التي تكاد تتردد في كل حديث شخصي من أحاديثنا.

حين كان المذيع يتحدث مع المترجم، انتبه إلى أن أحد أفراد القبيلة قد وقف خلفه. طلب من المترجم أن يسأله عن حاجته. وبعد أن تدبر المترجم وسيلة عرف منها سر قدومه، اتضح أن المذيع كان يجلس على قارب اعتاد الموكانو على استخدامه، وأنه كان ينتظر أن يفرغ من جلوسه عليه. كان فيما يبدو مستعدا لأن ينتظر إلى الأبد. الانتظار حين يفرغ من شحنة الزمن قد يكون خبرة لا تقل إثارة عن غيرها.

لك إذن أن تخمن كيف يقدّر أبناء هذه القبيلة الفرق بين من حكم عليه بالحبس ثلاثة أيام، ومن حكم عليه بالسجن المؤبد. ولكن هل كان للموكانو أن

يسجن أصلا؟ أليس الامتلاك وأثرة المرء نفسه على غيره فيما الناس فيه سواسية ما يعرضه لطائلة العقوبة بالسجن أو بغيره؟

في البرنامج الذي أذيع فيه هذا الحوار، التقى مذيع آخر بمطربة أمريكية شهيرة. كانت مفعمة بالحياة، مقبلة عليها، وقد قررت أخيرا، حين بلغت الستين من عمرها، أن تقوم بجولة غنائية حول العالم. كانت تتحدث عن السعادة التي غمرتها بعد العناء الذي لقيته في إنجازه مشروعها. غير أن الشعور الغامر بالطمأنينة الذي كان يغمر وجه العجوز لم يكن أقل مدعاة للسعادة.

ولأن الأشياء تفقد حين تفقد أسماؤها، يبدو أن تومس كون كان محقا حين ارتأى أنه بتغير النظرية، أو المنظور الثقافي، يتغير العالم نفسه. ذلك أن العالم الذي نتعامل معه، العالم الذي يؤثر فينا، ليس العالم على حقيقته، العالم في ذاته على حد تعبير كانت، بل العالم كما شكلته مفاهيمنا ولغتنا ومنظومتنا القيمية. من لا يعرف الشيء، أو لا يكون له اسم في لغته، لا يفقده، ولا يأسى على فقده. لا غرو إذن أن عالم الموكانو حافل بالمسرات. إنه حافل بها أساسا بسبب ما يخلو منه من أسماء تكدر عليه صفو العيش.

قد يقال إن حياة الموكانو بدائية، ليس فيها إلا الحد الأدنى من الحياة الإنسانية. ولكن ما أدرانا. لقد عرفنا أن هناك ألفاظا في لغتنا لا مقابل لها في لغتهم، وأن هذا وفر عليهم عناء الكثير من الحاجات التي نعتبرها علامة فارقة للإنسانية، وربما غيب عنهم تجارب نستشعر أنها من ضمن ما يجعل البشر بشرا. ولكن ما الذي يحول دون أن تكون هناك كلمات ومفاهيم في لغتهم، لا مقابل لها في لغتنا، لكنها تجلب إلى الحياة تجارب ومشاعر لا تقل إنسانية. أليس الحكم بخلاف ذلك نوع من الشوفونية الثقافية؟

أساليب التقنية الحديثة في التعليم

قـد يرجع إخفاق الأدوات في تأدية وظائفها إلى سوء توظيفها من قبل مسـتخدميها، أو إلـى قصـور كامن في الأدوات نفسها. بيد أن إخفاقها في تحقـيق مـا يصـبو مسـتخدموها إلى تحقيقه إنما يرجع غالبا إلى خلل في تصوراتهم لإمكاناتها. تحديدا، يتعين الخلل في توقعات تؤسس على تقديرات يعـتورها الخطـل لقدرات الأدوات المعنية، وحين يحدث في سياق كهذا أن يلقـي المرء باللائمة على الأدوات نفسها، فإن حاله سوف يكون شبيها بحال نجار أخرق ينحو باللائمة على قادومه.

يصدق هذا خصوصا على التقنية، فهي أدوات قد يساء استخدامها وقد تخفـق فـي تحقـيق وظائفها لقصور تعاني منه أو بسبب فشلها في إرضاء تطلعـات مسـتخدميها. ولكن، في حين يظل تفضيل استخدام أداة تقليدية أو حديـثة على أخرى خيارا مفتوحا، فإن خيار التخلي عن التقنية برمتها ليس مـتاحا. وعلى حد تعبير هيدجر، التقنية فجوة تفغر فاها ليس بمقدور الإنسان المعاصـر تخطـيها، كونهـا كالاغتراب والقلق شرطا من أشراط الموقف الإنسـاني الراهن. فضلا عن ذلك، إذا كنا نعاني من التخلف على استخدامنا المحدود للتقنية، فإننا بتبني خيار تركها في عالم تشكل التقنية أهم معالمه إنما نعجل من مصارعنا.

ثمـة مـن يشـكك فـي اسـتخدام التقنية أسلوبا في إيصال المعارف واستيعابها ومداولتها، ويذهب إلى أن السبل التقليدية في التعليم أنتجت عقولا مـا كان لأساليب التعليم الحديثة التي تعتمد أساليب تقنية متطورة أن تنتجها. غـير أن هـذا الموقف النوستالجي متهم بالتاريخانية والجوهرانية، ولذا فإنه

لا يبرر بذاته اعتماد وسائل تقليدية في التعليم. الحال أنه أشبه بقول إن أسلافنا عاشوا حياة صحية ما كان لأخلافهم عيشها حتى في ظل التقدم الطبي الذي تحقق في الآونة الأخيرة، وهو قول صحيح رغم أنه لا يبرر خيار التخلي عن الانتصارات التي حققتها العلوم الطبية، كونه خيارا يؤدي إلى تفشي أوبئة لن يكون بمقدورنا السيطرة عليها.

الراهن أنه لم يتسن لأساليب التعليم التقليدية إنتاج عقول فائقة بسبب كونها تقليدية، وإذا حدث أن استبين أن أساليب التقنية الحديثة تخفق بوجه عام في إنتاج هكذا عقول، فإن هذا لا يرجع ضرورة إلى حداثتها، بل قد يرجع إلى اختلالات في تصورنا لقدراتها. يبدو أن هناك إغفالا لحقيقة أن المتغيرات التي تحكم أي أوضاع اجتماعية أو حياتية متكثرة إلى حد يكاد يحول دون موضعة العلل الحقيقية المسؤولة عما يحدث من ظواهر.

هذا لا يعني أن أساليب التقنية الحديثة تحقق فعلا ما يصبو إليه مستخدموها، كما لا يعني أن لدينا حقيقة تصورا دقيقا لقدرات مثل هذه الأساليب. لكنه يعني أننا ملزمون بالعمل على علاج ما قد يطرأ من اختلالات بروح المستعد سلفا للبحث عن حلول تتسق والوضع الراهن لأساليب التدريس في البلاد المتطورة.

في عصورنا الحديثة، الدول المتطورة هي منتج المعارف (فضلا عن كونها منتج أساليب استيعابها ومداولتها الحديثة)، وقد يكون سبل حصولنا مستقبلا على ما نحتاج من معلومات رهنا باستخدام تلك الأساليب. ولئن كان بالإمكان أن تقف ظروف المجتمع الاقتصادية حائلا دون تبني خيار التقنيات الحديثة، فإنه لا يتوجب في مجتمع تمكنه ظروفه من جلب تلك التقنيات التخلي عن هذا الخيار.

مـــرة أخـــرى، لا يعنـــي هذا أن نستجلب كل تقنية حديثة في أساليب الـــتدريس، أو في أي قطاع آخر، فلكل تقنية مضامينها القيمية وخصوصياتها الثقافية، بل يعني أن تكون رؤيتنا واضحة لحاجاتنا، أن نتعرف على التقنيات التي تعين على تلبيتها، أن ندرك تماما قدرات هذه الأدوات، وأن نستجلب ما يتاح لنا منها ويناسب خصوصياتنا. أما معاداة التقنية لأسباب تتعلق بأصولها الغربـــية، فليســـت أحسن طالعا من مناوأة الديمقراطية لأسباب مشابهة. في الحاليـــن، نـــأخذ الأدوات بخطايا مستحديثها، مغفلين أن قيمة الأداة لا تنقص بسبب توظيفها السلبي، تماما كما أن قيمة العنب لا تنقص حين يعصر خمرا.

التصغير هواية ليبية

بينما تكاد الصيغ التصغيرية تتلاشى من فصيح العربية، لا يحجم الليبي في لهجته الدارجة عن تصغير أية مفردة إلا إذا شق عليه تصغيرها، وهو لا يشق عليه غالبا إلا لأسباب صوتية صرفة. الحال أنه ليست هناك لهجة عربية تسرف في التصغير كالليبية، وهذه ملاحظة كان نبّه إليها د. علي فهمي خشيم في معرض حديثه عن أصول مفردات لهجتنا.

ولأن الأقربين أولى بالمعروف، لا تجد قريبا لم يطله تصغير الليبيين. الحفيد، الذي يبدو أنه قد استثني من قائمة تصغير الأقارب، لم يستثن منها إلا لأن قاموس لهجتنا المحلية لا يفرد لفظة خاصة للحفدة أو الأسباط.

ولأنه لا يتوقع من الليبي أن يدلل زوجته، ناهيك عن أن تدلل الليبية زوجها، لن تجد في لهجتنا تصغيرا لأي منهما. حتى "احليلتي" (تصغير "حليلتي") لم تعد تستخدم في الإشارة إلى الزوجة، ورغم أن العشاق الليبيين استحدثوا ألفاظ غرام تصغيرية، من قبيل "حبيّب"، إلا أن صلاحيتها تنتهي غالبا بمجرد إتمام مراسم الزواج.

"الصغار"، على صغرهم، يطولهم التصغير، وكذا شأن "البحر"، على وسعه. ورغم أنه لا أقل في نفس لاعب الكوتشينة من الشنكة، فإن الليبي لا يجد غضاضة في ممارسة هوايته. ورغم أن العربية الفصيحة تستثني صراحة الله والشهور من التصغير، فإن الليبيين يدعون الله باستخدام كلمة "يا ربيبي"، كما أنهم يسمون أحد الشهور العربية باقصير، وآخر بتوبيعه.

وكما أسلفت، يكاد لا يقف شيء في مسيرة التصغير : الشياطين والملائكة، الأمكنة والألوان، الأكلات والمشروبات، النوم والطريق، الأجهزة الكهربائية والملابس، الحيوانات والطيور. أيضا فإن التصغير الليبي يطول

الشـــجر والحجر؛ احويطة، وانخيلة، وانويرة، وانعيمة، واكريسي، واسبيسي أمثلة على قائمة تطول.

أســـماء العلـــم ذات الخصوصـــية الليبية تشكل موضعا مناسبا لممارسة هوايـــة التصـــغير. ليس هناك شعب آخر يسمي امهيدي، واموبلة، واسويحل، واعويدات، وامبيريكة واوريدة وامعيتيقة وادريهيبة. أيضا فإن أسماء العائلات الليبيـــية المصـــغرة يصعب حصرها، ففضلا عن تصغيرات مملكة الحيوان ــ الســـبيع والضـــبيع والجمـــيل والذويب والطوير والدويك، وعجيل وبوعجيلة وقطـــيط وحميّر وحنيش وجريبيع ــ هناك المغيربي، والشويهدي، والشتيوي، والعريبـــي، والنويري، والتريكي، والسويحلي، والطويبي، والفليليح، والهريش، وإطلـــيل، وكويـــري، ومنيسي، وارقيّق، وارزيق، وسويق. أيضا هناك أسماء العـــائلات المشـــتقة من أعضاء الجسد، مثل بورويس، وبوعوينة، وبورقيبة، وبوبطينة، وبوالصويبعات، ولا ننسى بالطبع "خشيم" نفسه.

أسماء الأحياء السكنية في المدن تصغّر بدورها، ففي بنغازي مثلا نجد ســـيدي عبيد وسيدي خريبيش والزريريعية والوحيشي والمحيشي وبوهديمة والفويهـــات والرويســـات. وكـــذا شـــأن أسماء القرى والمدن؛ ففضلا عن العجـــيلات والعويـــنات وبويرات الحسون والجميل، لدينا الحريقة والزويتينة والـــبريقة والعقيلة، وهذه الأخيرة مدن ينبئ تجاورها بأن القبائل التي تسكنها تجـــد متعة في ممارسة هذه اللعبة البلاغية. في المقابل، تكاد لا تجد في بلد كمصـــر، اســـم علم، أو حيا أو قرية أو مدينة أو محافظة صيغ اسمها وفق إحـــدى صيغ التصغير. ولكن من يتوقع أن يعنى بلعبة التصغير شعب عرف عنه احتفاءه بالمبالغة والتهويل.

حدثنـــي صديقي الشاعر عبد السلام العجيلي أنه حين يشرع في شرح بـــاب التصـــغير لطالباته، يبدأ بسرد قصة قصيرة تبدأ بقوله "كان فيه اعجيز غلـــبها الجوع، خشت شويرع، لقيت بويب، طقت عليه، طلعتلها بنية، لابسة

قفيطين، وسبيبيط، وعلى راسها محيرمة، عزمت عليها، قالتلها تفضلي يا حويجّة، ومدتلها كسيرة خبزة وطويسة شاهي..". حين يسمع الليبي قصة كهذه، لا يحس بأي تكلف، بل إنه قد لا ينتبه إلى المبالغة في استخدام صيغ التصغير.

غالبا ما يراد من التصغير التحبيب (ما يسمى في العامية بالترجيب). بيد أن غاية التصغير قد تكون التقليل من شأن المصغر، كما في "ارويجل"، و"اعسيكري". وطالما تحدثنا عن الترجيب، نذكر أن الأم الليبية تدفع الحسد عن وليدها بثلاثة أسماء مصغرة دفعة واحدة.

يقول بشلار، "إن الشاعر الذي يلمع قطعة أثاث في قصيده إنما يعزز الكرامة الإنسانية ويسجل قطعة الأثاث رسميا في كتيب العائلة الإنساني." يبدو أن كتيب العائلة الليبي حافل بالكائنات، وأن التصغير طريقة الليبيين المفضلة في إضفاء قيمة إنسانية على الأشياء؛ بعث الحياة فيها بجعلها تارة موضعا للإعجاب وأخرى للسخرية وثالثة للرثاء.

قد تكون اللغة الإيطالية (وربما الأسبانية في حالة الدراونة المغرمين بالتصغير بشكل خاص) مسؤولة نسبيا عن هذه الظاهرة. غير أنه بحسبان أن شيوع تصريفات الصيغ التصغيرية قد ينبئ بسطوة هكذا مشاعر على الوجدان الليبي، لنا أن نتساءل ما إذا كان الليبيون من أكثر الشعوب توددا وتهكما وتعاطفا؟ في المقابل، لنا أن نتساءل أيضا ما إذا كان التماس خصائص سيكولوجية في سلوكيات لغوية عارضة يصغّر من شأن هذه الخصائص؟

كلام في النحو والجامعة والناس

كثيرا ما أقلقتني مسألة العجز النحوي الذي تعاني منه طائفة من أساتذة الجامعة ساء اقتدارها على إتقان أبسط قواعد النحو إلى حد لافت حتى لطلابها، على تواضع حصيلة هؤلاء الطلاب من تلك القواعد وفق أكثر المقاييس مرونة. المشكلة ملحة بوجه خاص، بحسبان تأثير الأستاذ الجامعي في طلابه، بوصفه قدوة سوف يتأسى بها كثير منهم، والدور التربوي الذي سوف يناط ببعضهم على أقل تقدير.

غير أن الناظر فيما يشكل تعلمه الدراية بحد أدنى مما يفي استحقاقات إتقان التحدث والكتابة، إنما يستبان له أن ثمة قدرا يسيرا من النحو يكفي تعلمه مغبة الوقوع في كثير من الأخطاء الشائعة، وأن تعلم هذا القدر لا يتطلب سوى بضع ساعات من التعرض لأساسيات النحو على يد أساتذة متخصصين يشغلهم الحرص على إيصال المعلومات النحوية بأيسر السبل ويحتازون من الخبرة والدراية ما يمكنهم من التمييز العملي بين أصول النحو وفروعه، بين قواعده واستثناءاته، بين ما ينفع الناس وما مآله أن يذهب جفاء.

كل هذا جعلني أتساءل عن السبب الذي يحول دون مبادرة الجامعة إلى الإشراف على برامج لتدريس أصول النحو لأساتذتها الذين يستشعرون عجزهم النحوي، ولديهم الجرأة على الاعتراف به، وتقر في نفوسهم رغبة التحسين من شأن قدراتهم اللغوية، وذلك عبر إقامة دورات تدوم واحدتها أسبوعا واحدا، بمعدل ساعة ونصف في أيامه الخمسة الأولى، وساعتين ونصف الساعة في آخر أيامه، بحيث تتاح للمشاركين في هذا اليوم الأخير فرصة التساؤل عن معلومات نحوية يترك لهم خيار تحديدها.

وبطبيعة الحال، قد لا تكفي هذه الساعات العشر لأن يتعلم الأستاذ الجامعي من النحو ما يجعله قادرا على تنكب جميع الأخطاء النحوية والصرفية والإملائية في كتاباته –في أسئلة امتحاناته وأبحاثه– وفي كلامه، خصوصا في المحاضرات التي يلقيها والندوات والمؤتمرات التي يشارك فيها غالبا بلغة عامية لا تليق بالمقام الذي يلقي أو يحاضر فيه؛ غير أنها تكفي على أقرب الوجوه لحفظ قدر لا بأس به من ماء الوجه، وتعزز فرص أن تحافظ الأجيال القادمة على الحدود الدنيا من أصول لغتها.

ولكن ما الذي يدعو إلى اقتصار أمر تدريس النحو على أساتذة الجامعة؟ أليس من حق من تتعلق اهتماماتهم بالكلام (رجالات التربية والإعلام والقانون والأدب، الحديث منه على وجه الخصوص) أن يفيدوا من مثل هذه البرامج، مقابل رسوم رمزية تكفل الحفاظ على حماس القائمين عليها؟ (أما آن لسيف النحو المشهر في وجه أشياع الحداثة أن يغمد؟). أكثر من هذا، ما الذي يحتم قصر هذا المشروع على علم النحو وحده؟ أليست في الجامعة قدرات يمكن أن يفيد منها أبناء المجتمع بمختلف قطاعاته، عبر تلقي أساسيات مختلف التخصصات؟

الحال أنني أرجح أن متوسط ما يبقى من ذهن الطالب الذي يقوم بدراسة أية مادة لا يبلغ بعد مرور عام واحد على نجاحه فيها أكثر من عشرة بالمائة من محتوى ما تلقاه، وقد تكون هذه النسبة متفائلة أكثر مما يجب. ثمة "هذر" لا بأس بقدره في المواد التي تدرس، ولا أقصد من "الهذر" هنا عوز الأهمية العلمية أو التاريخية بل عوزها العملي.

هكذا قد يدرس طالب قسم علم المكتبات مثلا ما يقرب من أربعين مادة، وقد لا يحتاج عمليا إبان ممارسته لوظيفته المكتبية إلا لثلثها، وقد لا يبقى له من هذا الثلث، بل من كل ما تلقى غير نزر يسير. فلماذا لا تقوم الجامعة بتدريس هذا النزر لأمناء المكتبات والقائمين على شؤون الفهرسة في

مختلف المدارس والمراكز الثقافية، الذين هم في أمس الحاجة إلى معلومات مكتبية تصر الجامعة على قصر تدريسها على طلاب من المرجح أن ينتهي مطاف سلوكهم الوظيفي إلى مواقع لا تمت للمكتبات بصلة. الراهن أن من ينتهي منهم إلى مواقع من هذا القبيل قد يحتاجون إلى مثل هذه الدورات بعد تخرجهم بفترة من الزمن، من أجل إنعاش معلوماتهم التي لا ريب أنها سوف تعاني آنذاك من موت سريري، فضلا عن تمكينهم من الاطلاع على ما استجد في تخصصهم.

أيضا، ثمة مواد تدرس في الجامعة تتعلق بالإخراج المسرحي قد يكون المخرجون المسرحيون أجدر حتى من الطلاب بدراستها، وكذا شأن اهتمامات أخرى كثيرة ومتنوعة. أليست إدارات مختلف القطاعات الرسمية وحتى الخاصة في حاجة إلى تعلم أصول الإدارة في كليات الاقتصاد والتجارة؟ ألا تحتاج مختلف القطاعات الاقتصادية إلى دراسة أصول علم الاقتصاد، وكذا الشأن نسبة إلى القطاعات التربوية، والقانونية، والطبية، كل في اختصاصه؟

إنني أحلم بوقت تعج فيه الجامعة بغير طلابها، بأناس جاءوا راغبين في تلقي معلومات بعينها، في طرح أسئلة يبحثون عن أجوبة محددة عنها، أسئلة لم يطرحها الفضول بل فرضتها ظروف عملية قد يرتهن تنفيذ الخطط والبرامج التنموية بالإجابة عنها.

من منحى آخر، فإنني أشفق على الأساتذة الذين تلقوا التعليم في بعض من أفضل جامعات العالم، وانتهى بهم المطاف بتدريس طلاب لم يعد كثير منهم معنيا إلا بالحصول على شهادة جامعية، ولم يلتحق كثير منهم بأقسامهم لأسباب تمت بالرغبة فيه بصلة. إنني أشفق عليهم من الإحباط الذي يصيبهم غالبا بسبب شعورهم بعدم جدوى ما يقومون بتدريسهم.

ألــيس فــي هذا سبيل لإقحام الجامعة في المجتمع عبر أقصر الطرق وأوضحها، ولدفع تهمة مخجلة مفادها أننا نسمع جعجعة ولا نرى طحنا؟ لقد ظلــت الجامعة جاثمة داخل أسوارها أكثر من خمسة عقود، فيما شرعت في العقدين الأخيرين تخرج دفعات يتناسب قدر اقتدارها عكسيا مع تقدم الزمن، فالدفعات الأحدث تخرجا عادة ما تكون أقل أهلية من سابقتها، وبذا تضاءلت قــيمة الــناتج الفعلي الذي تقدمه الجامعة للمجتمع، بالرغم من الزيادة الهائلة التــي طــرأت على عدد خريجيها. يبدو أن مواصلة الجامعة تغاضيها عمن أصــبحوا عملــيا الأكثر حاجة إلى ما تقدمه من خدمات والأكثر قدرة على الإفـــادة منه، إنما يعني أن القائمين عليها استمرأوا خيار الكساد العلمي الذي طفقت تجارتها تمنى به، وهو خيار لا يختلف اثنان على كونه مريحا، لكل ما في الجامعة، باستثناء ضمائر أساتذتها.

الإعجاز العلمي في القرآن

رغم أنني لا أشكك في صدق نوايا القائمين على مشروع الإعجاز العلمي في القرآن، ولا في صدق نوايا المروجين له، أو المأخوذين بإنجازاته، يبدو أن هناك إشكاليات إبستيمية يواجهها هذا المشروع، تجعله يعجز بحكم مقاصده ومناهجه عن حلها، قدر ما تعوق الغايات التبشيرية المفترضة ضمنيا فيه.

غير أن إثارتي لهذه الإشكاليات لا تقطع بانتفاء علاقة العلم بالدين، فالقرآن ينطوي على دعوة صريحة لإعمال الفكر في الكون، والتأمل في نواميسه، وتقصي حقائقه؛ ولئن كان القرآن لا يجزم بأي تصور علمي مفصل قابل لأن يتعارض مع أية نظرية علمية محددة، فإن أحكامه الكونية تتسق مع العلم، أساسا بسبب شموليتها. غير أن هذا الاتساق يظل في النهاية أمرا نسلم به بمقتضى إيماننا بعصمة مصدره الإلهي، وليس بسبب أية اكتشافات قد يسفر عنها النشاط العلمي.

أكثر من ذلك، فإنني لا أقطع حتى بصحة ما أخلص إليه من أحكام، بل أبدي استعدادا للتخلي عنها إذا ثبت خلافها، وهذه مهمة أحيلها إلى القائمين على مشروع الإعجاز العلمي في القرآن. بتعبير آخر، فإنني أعرض ما أعرض من إشكاليات بغية البحث عن حل لها، ولا أعرضها على نحو يجزم سلفا باستحالة حلها.

من منحى آخر، فإنني لا أشكك في الإعجاز البياني في القرآن، فثمة نصوص دينية تصرح بهكذا إعجاز لا يبدو أن ثمة ما يناظرها في حالة الإعجاز العلمي، كما أن مسألة الإعجاز البياني مسألة ذوقية استاطيقية، لا شأن للعلم ولا للأدلة الإمبيريقية بها.

فضلا عن ذلك، فإنني أذهب إلى ما يذهب إليه كثير من الفقهاء من أن النص القرآني حمال أوجه، وأن تعدد دلالات الكثير من أحكامه وقابليتها لعدد من التأويلات إنما يشيان بخصبه وثرائه وقدرته المستمرة على تبيئة ما يستجد من مواقف. غير أن قابلية بعض الأحكام القرآنية للتأويل المتعدد شيء، والتعسف في تأويلها وتحميلها ما لا تحتمل شيء آخر.

يفترض أن تتعين الغاية من مشروع الإعجاز العلمي في القرآن في تبيان كيف أنه استبق نظريات يقول بها العلم الحديث، حيث يوظف هذا الاستباق في البرهنة على إلهية مصدره، وإثبات نبوّة من تنزل القرآن على يديه. يمكن التعبير عن مفاد هذا المشروع عبر ما يعرف في الأدبيات المنطقية ببرهان الخلف. لو كان هذا القرآن من خلق البشر، لما استطعنا تفسير كيف تأتى له إقرار نظريات وحقائق علمية لم يتمكن العلماء من الدراية بها إلا عبر التحقق من فروض تم اختبارها باستخدام تقنيات معقدة استحدثت في القرن العشرين. باختصار، لو كان هذا القرآن من عند غير الله، لما استبق ما كشف العلم النقاب عنه. هذا حكم يختلف عن القول بأنه لو كان القرآن من عند غير الله، لوجدنا فيه اختلافا عما يكشف العلم النقاب عنه، وهذا حكم شرطي نجزم كما أسلفت ببطلان جواب شرطه بسبب إيماننا بعصمة مصدر القرآن الإلهي.

ومهما يكن من أمر، يفترض أن حقيقة استباق القرآن للنظريات العلمية الحديثة تثبت لكل من يشكك في ألوهية مصدره ـ وباستخدام نهج تجمع الأجناس البشرية على حصانته ـ أن حجة شكوكه داحضة. ولأن هذا الاستباق يبرهن فيما يفترض على صحة دعوى النص الديني بالركون إلى العلم، ودون تعويل من ثم على تعاليم هذه الدعوى، فإنه لا يعاني من أي نوع من المصادرة على المطلوب.

وبطبيعة الحال، لا عناء في تفسير حالة الرضا التي يستشعرها المؤمن حين يجد من يثبت له أن أحدث النظريات العلمية تقرا أحكاما ثمة ما يشبهها في النصوص الدينية، خصوصا أن العلم سلاح وظفه البعض في التشكيك في قدسية النص الديني. ثمة من يرى أن الفكر البشري مر بمراحل ثلاث، أولها المرحلة الغيبية بطابعها التخيلي والإيماني، وبضربيها الأسطوري والديني، وثانيها المرحلة الفلسفية، بنهجها التحليلي والنقدي، وثالثها المرحلة العلمية بمسحتها الإمبيريقية القارة وبتعويلها على ملكتي الحس والعقل.

وفق هذا التصور لعهود الفكر البشري، كل مرحلة تجبّ سابقتها، كونها تعبر عن تطور طرأ على الفكر البشري. غير أنه إذا صح مشروع الإعجاز العلمي في القرآن واستبين أن النص الديني يقر فروضا يخلص إليها العلم، فلا ريب أن ثمة خللا يعاني منه هذا التصور، أو هكذا سوف يقر المؤمن حال اطلاعه على تفاصيل ذلك المشروع. لا غرو إذن أن يستشعر حالة من الرضا إزاءه. إذ أي شيء يتوق إليه المؤمن، في سياق البرهة على صحة إيمانه، أفضل من هذا المزج بين نسبين عريقين ضاربين في التاريخ البشري : نسب الدين ونسب العلم. بيد أن المسألة المهمة من وجهة نظر إبستيمية لا تتعين في تفسير حالة الرضا التي يستشعرها المؤمن حيال هذا المزج، بل في تبريرها والحكم على وجاهتها.

أول إشكالية تواجه المشروع الذي نجادل في صحته هو أن النص المستشهد على إعجازه، خلافا للنص المستشهد به، نص مقدس. صحيح أننا لا نستطيع أن نفترض قدسية النص الديني في سياق محاولة إثبات إعجازه، إلا أننا حين نركن إبان عملية البرهنة على قداسته إلى نص خطّاء تعوزه القدسية، فإننا نقوم بما يفترض بنا أن نمسك عن القيام به : تعليق الحكم بصحة النص الديني على ما قد تسفر عنه أدلة إمبيريقية لا ندري مسبقا بطبيعتها.

ثمة من الأدلة المنطقية والتحليلية والتاريخية ما يرجح أن مآل كل نظرية علمية أن تلقى مصرعها على معطيات تستجد لم تكن في الحسبان أثناء صياغة النظرية. فمن جهة، قرائن العلم على صحة فروضه استقرائية في طابعها العام، والقرائن الاستقرائية لا تستنفد محتوى ما تشهد عليه، وتخفق من ثم في إثبات صحته. ومن أخرى، فإن العلاقات التي يروم العلم التدليل على قيامها علاقات علية، فالتفسير غاية العلم لا يتحقق إلا عبر مثل هذه العلاقات. بيد أن قيام أية علاقة علية إنما يتطلب استيفاء ثلاثة أشراط (الأسبقية المنطقية والتجاور المكاني وقيام علاقة ضرورية بين ما نزعم أنه علة وما نزعم أنه معلول) يستحيل الجزم بتحقيق ثالثها. ومن جهة أخيرة، فإن تاريخ العلم يبين أن النشاط العلمي قلّب حوّل، لا يبقى على حال بل يتقلب ويتغير بتقلب شواهده وتغير فروضه.

بركونه إلى العلم شاهدا على صحة النص الديني، يبدو أن مشروع الإعجاز العلمي في القرآن يقحم نفسه في مأزق إحراج ثلاثي الأطراف (trilemma) الخيار بين بدائله لا يعدو أن يكون خيارا بين ما لا يرضي وما هو أقل مدعاة للرضا. ذلك أنه إما أن ينتهي بإنكار استباق القرآن نظريات سبق إقرار استبقاه إياها، أو يخلص إلى إنكار صحة واقعة الدحض حال وقوعها، أو تمحل سبيل للمواءمة بين النص الديني والنظرية التي استعيض بها عن النظرية التي لقيت مصرعها على وقائع تدحضها. غير أنه يفترض أنه لا بديل من هذه البدائل يتسم بالوجاهة، حتى من منظور القائمين على المشروع نفسه.

البديل الأول إنما يبين أننا نتعجل في الحكم أنى ما نجزم بواقعة الاستباق. البديل الثاني يضطرنا إلى ليّ أعناق النصوص وممارسة عمليات تأويلية تعسفية سوف نرغم على الاستمرار في ممارستها في كل مرة تدحض نظرية استشهدنا على استباق النص الديني إياها. أما البديل الأخير، فمآله أن

يكـــرر هـــذه العملـــيات التأويلية التعسفية، وإن تعين موضع تكرارها في هذه الحالة في النظريات المطروحة بديلا لنظريات تم دحضها، عوضا عن الوقائع التي وظفت في عملية الدحض.

مـــن مـــنحى آخـــر، فإن في الركون إلى العلم شاهدا على صحة النص الدينـــي خلطا بين نشاطين، أو خطابين، لكل معاييره وغاياته التي يتمزى بها عـــن الآخر. أدلة النص الديني على أحكامه ليست بأي حال إمبيريقية، كما أن غاياتـــه لا تتعيـــن فـــي تفســـير ما نعرض لـــه من ظواهر طبيعية ولا التنبؤ بمســـتقبلها. فـــي المقـــابل، فإن الإمبيريقية نهج العلم الأوحد، والتفسير غايته الأساسية. الدين خطاب غيبي إيماني تسليمي، والعلم خطاب ظني نقدي لا يقر إلا بمـــا تشهد عليه الحواس، ولذا فإنهما نموذجان أمثلان غير قابلين للمقارنة وفق الوحدات القياسية نفسها (Incommensurable paradigms).

وتماما كما أنه ليس من الوجيه أن يقوم عالم من العلماء، في أي محفل علمـــي أو ســـياق أكاديمـــي، بالاستشهاد بنصوص دينية على صحة نظريته العلمـــية، يبدو أنه ليس من الوجيه أن يستدل عالم دين على صحة الفروض العلمـــية بآيات قرآنية. في الحالين تمارس لعبة باستخدام قواعد لعبة مختلفة، فـــتخلط الأوراق، ويـــتم الوقوع في شرك اختلالات ليس أقلها عوز القواعد المحتكم إليها للتجانس والتساوق، فلا عجب أن يكون الناتج هجينا لا يرضـي عالم دين ولا عالم دنيا.

مـــن منحى ثالث، فإن محاولة إثبات علمية القرآن على طريقة أصحاب مشـــروع الإعجاز العلمي في القرآن لا تختلف في نهجها عن دعاوى أصحاب بعـــض الأيديولوجيات بأن سردياتهم مؤسسة على حقائق علمية. بيان ذلك أنه ليس ثمة أيسر من جمع القرائن التي تدلل على صحة أي مذهب، فللبشر قدرة فائقـــة علـــى تـــأويل مـــا يعرضون لـــه على نحو يجعلهم يجدون فيه شواهد ترضـــيهم علـــى صـــحة مزاعمهم. غير أن علامة العلم الفارقة لا تكمن في معاييره التدليلية، بل في نهجه الدحضـي.

مـــثال ذلـــك، إذا زعمـــت أن الأجسام تتمدد حين تسخن، فإنني ملزم بالتخلـــي عن زعمي حال ثبوت وجود أجسام تبقى أحجامها على حالها رغم ارتفـــاع درجة حرارتها. غير أنني إذا زعمت أن كل شيء في الكون يتمدد ضعف حجمه كل يوم، فإن كل ما في الكون سوف يشهد على صحة زعمي. أدوات القـــياس التي يفترض أن تحسم وفقها صحة واقعة التمدد سوف تتمدد هي نفسها، أو هكذا سوف أزعم، ولذا لن نجد شيئا واحد يشهد ضد فرضي. غـــير أن هـــذا إنما يثبت أن فرضي، رغم أنه قد يكون صادقا، ليس جديرا بالنقاش، أقله من وجهة نظر علمية.

تمارس الأدبيات الماركسية لعبة التدليل بالقرائن "العلمية" حين تتعسف تـــأويل كـــل واقعـــة على نحو يجعلها تشهد على ما سبق لمؤسسي الفكري الماركسي التنبؤ به. هكذا يجزم أشياع تلك الأدبيات بأن كل واقعة حاسمة في الـــتاريخ، أيـــا كانت طبيعتها، إنما تتسق مع قوانين حركة التاريخ التي سبق لأسلافهم صياغتها. إذا استبين غير ذلك، فلأننا لم نحسن فهم الواقعة المعنية، ولم نوفق في تأويلها على النحو الذي يجب. غير أنه حين يطلب منهم تحديد الظـــروف التـــي تكفـــل حـــال توفرها بطلان مزاعمهم، تراهم يعمدون إلى الإحجـــام عن التصريح بها، بل وقد يذهبون إلى إقرار استحالة وجودها. هذه هـــي اللعـــبة نفســـها التـــي يمارسها العرافون وقراء الغيب. إنهم يصوغون تكهناتهم على نحو يجعل كل واقعة تشهد على صحتها. بيد أن هذا على وجه الضبط هو كعب آخليها. إنها تكهنات غير علمية لهذا السبب.

يـــبدو أن القائمين على مشروع الإعجاز العلمي للقرآن يمارسون لعبة مماثلة. إذا حدث أن وجدوا تشابها بين ما تقره نظرية علمية معاصرة ونص قرآنـــي، أسرعوا إلى تأويل النص القرآني على نحو يمكن من الجزم بواقعة الاســـتباق، ثـــم لا يلبـــثون حتى يوظفوا هذا التشابه في إقرار انطواء النص الدينـــي علـــى إعجـــاز علمي. هذا يعني أنهم يتعاملون مع بعض النصوص

الدينية على أنها نصوص علمية يستشهد على صحتها على طريقة استشهاد العلماء على صحة فروضهم. غير أنهم لا يبدون استعدادا مناظرا لتحديد مسبق للظروف التي سوف يجعلهم توفرها يتخلون عن النص الديني. ولأنهم لا يقومون بذلك، وليس لهم أن يقوموا به بمقتضى إيمانهم بعصمة النص الديني، ليس لهم الجزم بعلمية هذا النص.

وغني عن فضل كل بيان أن القرآن ليس كتاب علم بل كتاب هداية، وإذا كان هناك من يجادل بأن القرآن ليس مدونة فقهية، ويتهم من يعتبره كذلك بالكتابية (عبد الرحمن هبيل)، فأحرى أن يكون هناك من يجادل بوجوب ألا نعتبره مدونة علمية. غير أن هذا لا ينقص من قدر القرآن شيئا. إن قول هذا ينتمي إلى نفس المقولة التي ينتمي إليها الحكم بأن كتب العلم ليست مقدسة، وهو حكم يبدو بحكم تعريف العلم أنه مجرد تحصيل حاصل.

وأخيرا، يواجه القائمون على مشروع الإعجاز العلمي في القرآن سؤالا لا أجد إجابة عنه تتسق ودفاعهم عن هذا المشروع : إذا كان القرآن يستبق نظريات العلم الحديثة، وكنا ندري ما القرآن، فما الذي حال دون استباقنا اكتشاف تلك النظريات؟ لماذا يتعين علينا أن ننتظر من الآخرين الكشف عما نزعم أن القرآن صرح به قبل أربعة عشر قرنا؟

بـأي حـال (•)

العـيد حدث ديني بقدر ما هو حدث اجتماعي، والبحث فيه، إذا حدث لنفس أحد أن تحدثه بالبحث فيه، إنما يهتم في تقديري بتبيان علاقة المرء بربه ومجتمعه من جهة، ورصد ما قد يطرأ على هذه العلاقة من اختلالات من جهة أخرى.

العيد من العود مورّث الإلف، فالفتى آلف لما يستعيد. هناك إذن ما يمكن وصفه بخبرة الألفة الناجمة عن عود العيد، بما تثيره من ذكريات تبعث على البهجة والسرور، أو الحسرة والألم. غير أن العيد لغة قد يعني ما يعتاد المرء من نوب وشوق وهمّ ونحوه. يقول الشاعر : "والقلب يعتاده من حبها عيد"، يريد معاناة ومكابدة.

يفرح المؤمن بالعيد لأسباب دينية؛ بيد أن هناك أيضا فرحة من يقيم شعائره الدينية لأسباب اجتماعية صرفة، امتثالا لضابط اجتماعي لا يستطيع الفكاك منه دون المغامرة بفقد امتيازات اجتماعية بعينها، ولذا تراه يمارس نوعا من الشيزوفرينية الدينية حين ينتظر العيد لأنه يتحلل فيه من نواه لا يقتصر تحريمها على شهر دون غيره.

(•) مقتبس مما أعددت للقاء تلفزيوني في قناة الشارقة الفضائية أجري في نوفمبر 2004، صحبة زميلي في جامعة الإمارات، الشاعر العراقي علي جعفر العلاق، بمناسبة أحد الأعياد الدينية. الطريف أن موعد إذاعة اللقاء تزامن مع قرب حلول عيد الفطر وترقب رحيل الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات، فطلبت منا السيدة التي أجرت الحوار عدم الإشارة إلى عيد الفطر، والحديث عوضا عن ذلك عن مفهوم العيد بوجه عام، حتى يتسنى تأجيل بث اللقاء إلى العيد الأضحى في حال وفاة عرفات وإعلان دولة الإمارات الحداد عليه. (كان الشيخ زايد قد توفي قبل عرفات وأدى إعلان الحداد عليه إلى إلغاء الكثير من البرامج الترفيهية وحتى الثقافية). غير أنه بالرغم من وفاة عرفات في آخر أيام شهر رمضان، وإعلان دولة الإمارات الحداد عليه، أذيع البرنامج ثاني أيام عيد الفطر.

في المجتمعات الغربية، هناك ما يعرف "بأحزان الكرسمس"، حيث ترتفع معدلات الانتحار في عطلات الاحتفال بأعياد الميلاد، وتخصص هواتف يرد عليها متخصصون في الإرشاد النفسي، وظيفتهم تقديم العون لمن تتنابه بعض الأزمات النفسية خلال تلك الأعياد. أيضا قد يثير العيد مشاعر سلبية عند المعدمين، الذين يجدون أنفسهم عاجزين عن تلبية مطالبه المبالغ فيها.

أحيانا يتم في العيد استحضار نوائب عصفت بشخصيات دينية مقدسة، كما في حالة عذابات المسيح ومحنة الإمام الحسين. وعلى حد قول جادمير، كل عيد من تلك الأعياد يكون بطريقة غامضة متعاصرا مع ذلك الحاضر البعيد.

أما على المستوى الاجتماعي، فالعيد مناسبة لصلة الرحم، لرؤية الأقارب والأصدقاء الذين شغلنا عنهم طيلة أيام السنة، لتسوية الخصومات، ولإبداء تنازلات لا يراق فيها ماء الوجه.

هناك أيضا البعد الاقتصادي للعيد، حيث توظف الأعياد من قبل كبرى الشركات في الترويج لسلع بعينها وتكريس بعض العادات الاستهلاكية، بل قد تستحدث الأعياد لتحقيق مثل هذه الأهداف، كما يحدث فيما يستجلب من أعياد غريبة عن ثقافتنا. عيد المحبين مثلا، رغم أن الفكرة إنسانية في حد ذاتها، لم يستحدث في مجتمعاتنا العربية لأن مشاعر الود غمرتنا فجأة، بل لاستحداث عادات استهلاكية جديدة. آية ذلك أن قرار الاحتفال به اتخذ فجأة في مراكز التسوق العربية.

لا تحفل الفلسفة غالبا باليومي، أقله أنها لا تحفل به على طريقة الشعر والدين والسياسة. على ذلك، نتوقع أن تهتم الفلسفة الوجودية بالعيد، لأنها خلافا لكثير من الفلسفات تعنى باليومي. مهمة الفلسفة في الوجودية تقصي مختلف أنماط العيش في العالم. ليست هناك عناية في الفلسفة الوجودية بقضايا ميتافيزيقية من قبيل إثبات الذات أو وجود عالم مفارق، فحصول المرء على

تذكـــرة لدخول العالم، على حد تعبير أحد الفلاسفة الوجوديين، لا تتوقف على حـــل أيـــة ألغـــاز ابستمولوجية. المألوف الذي يراوغنا على حد تعبير هيدجر موضـــع التحلـــيل الفلسفي الأساسي. ولأن العيد يراوغنا، بمشاعره المختلطة، فإنه قابل نظريا لأن يكون موضع تحليل فلسفي.

إذا اعتـــبرنا العـــيد مناسبة للفرح، والفرح تجليا من تجليات المتعة أو اللـــذة، يفترض أن يحتفي مذهب اللذة احتفاء خاصا ببهجة العيد. الخير وفق مذهب اللذة غاية الحياة الخيرة، وهو يكمن أساسا في خبرة المتعة.

تفصـــح بدايات الفكر اليوناني عن مواقف متضاربة بخصوص المتعة؛ ففـــي حين تشي بعض الأعمال بتعهد متع اللحظة الراهنة، فإن الاتجاه العام يبدي بعض الحذر، حيث يؤكد مخاطر الانغماس في الملذات. الخير الأسمى عـــند ديمقريـــتس حالة سكون عقلية. في المقابل، يرى أرستبوس أن الخير الأسمى إنما يتعين في المتعة الحسية الراهنة.

يمكـــن أن نقتفـــي آثـــار هذين النوعين من مذاهب اللذة في المحاورات الأفلاطونـــية. فـــي مرحلة مبكرة كان أفلاطون أنزع إلى مذهب اللذة الحسية الـــذي يقـــول بـــه أرســـتبوس، فـــي حين تراه يدافع في المحاورات الوسيطة والمـــتأخرة عـــن مبدأ ديمقريتس أن خيرية الحياة لا تكمن في الإمتاع بل في العقلانية.

فـــي المقابل، تحدث المتعة عند أرسطو عندما يتحقق إمكان طبيعي أو قـــدرة طبيعـــية في ظروف تبلغ حد الكمال (مثلا حين يقوم العقل بوظائفه بطـــريقة صحيحة، متحررا من التشتت، ويفكر في أشياء تحوز قيمة). ولأن بهجة العيد لا تبدو تحقيقا لأي إمكان طبيعي، يبدو أن أرسطو لا يعتبر العيد مـــأتى أي نـــوع من المتعة. وبالمناسبة، فإن المتعة عند أرسطو ليست كمالا بذاتهـــا، بـــل وجه عارض للكمال "شبيه بالتورد في وجنتي الفتاة" الذي هو عرض لحيائها.

بعد أرسطو، حدث جدل أساسي بين طائفتين : الكلبيين، الذين طوروا مثال ارستبوس والذين يرون أن الخير الأسمى إنما يتعين في المتع الراهنة، والأبيقوريين الذين طوروا مثال ديمقريتس في حياة السكينة بوصفها الخير الأسمى.

في الفترة الحديثة، عنيت المدرسة النفعية خصوصا بمفهوم المتعة، حيث تعد النفعية مذهبا لذيا؛ فهي تعتبر المتعة الشيء الخير الوحيد المهم في حيوات البشر. هكذا افترض بنتام مثلا أن كل البشر مدفوعون أساسا وحصرا بالرغبة في الحصول على المتعة وتنكب الألم.

باختلاف رؤى الفلاسفة في اللذة، يفترض أن تختلف مواقفهم من العيد. إذا كان العيد يحقق نوعا من السكينة العقلية، أو المتعة الروحية، وهذا أمر مشكوك فيه أصلا، فإنه يعد عند أشياع نظرية ديمقريتس وعند الرواقيين خبرة خيرة، أي أخلاقية. في المقابل، يرى ارستبوس والكلبيون وأشياع مذهب اللذة والنزعة النفعية بوجه عام أن العيد لا يشكل تجربة خيرة إلا بقدر ما يحقق من متع جسدية. وبطبيعة الحال، ترتبط الأعياد في ثقافتنا بوجه خاص بمثل هذه المتع، خصوصا الغذائية، بحكم ما يعد من ولائم في مثل هذه المناسبات.

من منحى آخر، هناك في الفلسفة الوجودية ما يعرف بالقلق الوجودي، وهو قلق لا موضوع له، حيث يقلق المرء دون أن يقلق على شيء بعينه، ولعل بعضنا يختبر هذه المشاعر أيام العيد. على ذلك، قد تكون هناك علل نفسية يكشف عنها التحليل النفسي تسبب مثل هذه المشاعر، وقد نلتمس في مفهوم الإلف سبيلا لتحليل هذا الضرب من القلق.

الفلسفة الظاهراتية عنيت خصوصا باحتفالية العيد، وإن لم تعن بالعيد نفسه. هكذا يقر جادمير أننا نعيش في حياتنا اليومية مقيدين على الدوام

بأدوار جزئية وحدود زمنية. في كل يوم لدى الواحد منا مهام لزام عليه أن يؤديها، وهي تشغل نهاره، ولأنه لا يكملها فإنها تشغل ليله خشية ألا يكملها في غده. أما في الاحتفال، فإن مقاصدنا العملية تخلي السبيل لنوع من التشارك الجمعي في لحظة متسامية مكتفية بذاتها لا تكتسب دلالتها من أية مهمة في حاجة إلى إنجاز. الاحتفال بالعيد هو التجلي الأكثر أصالة وكمالا لهذه اللحظة المكتملة والمكتفية بذاتها، أو هكذا يزعم جادمير. العيد إذن انتشال من اليومي، بمقاصده النفعية؛ تخلص من شوائب الحياة التي تشغلنا طيلة العام وتكدر علينا صفو حياتنا.

وأخيرا، هناك هذا الحس المشترك، الشعور بالعام، في مقابل الشخصي الذي لم نكن نعنى بغيره. شيء ما يحدث للجميع، قد لا نعرف كنهه على وجه الضبط، لكننا نعرف على الأقل أننا نتشارك في الإحساس حتى بغموضه، وقد يكون المثقف أقل احتفاء بالعيد، لأنه أكثر ألفة بهذا الإحساس المشترك.

حماة الروح (•)

أستهل مداخلتي بنص لنيكوس كازنتزاكس يقول فيه :" إن قيمة الإنسان لا تكمن في النصر بل في الكفاح من أجل النصر. إنها لا تكمن حتى في الكفاح من أجل النصر. إن قيمة الإنسان كامنة في شيء واحد فقط؛ وهو أن يعيش ويموت بشجاعة دون التنازل بقبول أي جزاء. إن التيقن من عدم وجود جزاء يجب ألا يفزعنا، بل يجب أن يملأنا بالغبطة والكبرياء والشجاعة الرجولية... لقد بدأت بالتدريج أفهم أنه ليس مهما ما المشكلة التي تعذبنا؛ الشيء المهم الوحيد هو أننا نتعذب وأننا نجد أساسا لعذابنا. يتعين علينا أن نجاهد كي لا يحولنا اليقين إلى حمقى. "لا أستطيع العيش دون يقين"، يقول المتعجل كيما يجد أرضا ثابتة يقف عليها؛ "لا أريد العيش دون شك ولا أستطيع"، يصرخ آخرون ممن لا يأكلون بضمير مرتاح ولا ينامون دون كوابيس. هؤلاء الآخرون – باركهم الله – هم ملح المولى، هم الذين يحمون الروح من التعفن".

علاقتي بالفن التشكيلي وبتقنيات التصوير الفوتوغرافي ليست بأي حال آصرة، لكنني وقعت تحت طائلة إلحاح ضعفت أمامه، وها أنا أغامر بالخوض في قضايا ليست لدي معها ألفة تكفيني مغبة الزلل، وها أنا قد اضطررت، والحال ما وصفت، إلى سرد أحكام هي أقرب إلى الانطباعات الملتبسة المبتسرة منها إلى البحث الرصين المكين، ومبلغ ما أؤمله هو أن تستثير أحكامي خواطر أقل حيدة عن جادة الحق، إن كان للحق في هكذا شأن أية جادة.

(•) ألقيت في مارس 1999 في ندوة احتفالية بالفنان التشكيلي فتحي العريبي في مدينة بنغازي.

فتحي العريبي حدث فني متفرد في ثقافتنا، وفي حين أن مكمن تفرده قد لا يتعين في أي من الملامح التي سوف آتي على ذكرها، فإنني -لو كان الجزم دأبي- لموقن بأنه ليس ثمة سواه من يختص بها مجتمعة :

- اعتداد قار بالنفس يقتصد حيناً ويسرف في غالب الأحيان. العريبي فنان ليبـــي أصيل، لكنه خلافا لكثير من الفنانين الليبيين يعي تماما كونه فنانا، وآيـــة ذلـــك أنـــه لا ينى يجاهر بكامل سيطرته على أدواته الفنية، يكبر أعماله، ويتحدث عنها كأنما يتحدث عن أعمال غيره. أتراه إذن قد ظفر بتحقـــيق الفصل التام بين الفنان ونتاجه ــ بحيث تسنى لـــه الخوض في أعماله بموضـــوعية لا يشوبها الهوى؟ أم تراها سجية جبل صاحبها على أن يجـــأر بمـــا احتبس في صدور الآخرين واعتمل في سرائرهم لكنهم أوجسوا خيفة من الجهر به؟ أم تراها "أنا" وثقت بقدراتها فلم تعد تعبأ بما يتقولـــه الآخرون؟ أياً ما كان الأمر، ثمة موضع تفرد يميزه، وحسبنا أن نشـــير إلى العنت الذي يلقاه كثير من أغياره حين نشرع في الحديث عن إنتاجهم الإبداعي.

- احـــتفاء ممعـــن فيه بالمرأة، كونها قيمة جمالية ورمزا للخصب والنماء والحـــياة بمجمـــل صروفها، ومجاهرة لا يجد فيها مدعاة للحياء بالمنزلة التي تتنزلها الأنثى، كونها في نهاية المطاف المصدر الملهم الأعظم.

- توظيف رمز الحمام سبيلا لتكريس دعواه المستمرة للحب والسلام، وهذه ظاهـــرة تكـــاد تكون متفردة في ثقافتنا المحلية، إذا ما استثنينا الطقوس الشعائرية التي يمارسها علي صدقي عبد القادر تزلفا لأزهار القرنفل.

- تعددية المجالات الإبداعية، بدءا من التصوير والكولاج، ومرورا بالإخراج المســـموع والـــتلفزي والسينمائي، وانتهاء بالرسم وكتابة المقالة الصحفية والأدبية.

- عصـــامية نشـــأة وتكوين قد نلتمس فيها علة اعتداده القار بنفسه، فهو لم يستند على تكأة أسلافه بل شرع في تشكيل نهجه التأسيسي دون مرجعية يركس إلى موروثها.
- إبطال يبدو مقصودا للمثنوية التي نستشعرها عادة بين فكر الفنان وحياته الشخصية، فهو فنان يتواصل حسه الفني ما دبت في أوصاله حياة.
- علاقـــات حميمـــية ببعض من مشاهير الفن والثقافة، وتبجيل يشي أحيانا بشخصـــية منفعلية؛ فنزار قباني مثلا رمز يكاد يكون مقدساً، والخسران والثـــبور لمـــن تحدثـــه نفســـه بالريبة في أدب الصادق النيهوم أو غادة السمان.
- قلـــق روحـــي دائـــب وانشغال مستمر بالهواجس الفنية، وغرام متصل بالتجديد والتجريب، فلا تطامن ولا استنامة، ولا ركون إلى الأطر التالدة، بل تمرد ممعن فيه يتغي الطرافة والابتكار.
- اقـــتدار علـــى لفظنة ما ينتابه من أحاسيس جمالية، يهن إن واتاه الطبع، ويـــندّ إن جافـــاه؛ وشغف باستنطاق الطبيعة ونفسنة مواتها، وأسر يخلّد اللحظي العابر.
- حـــس توثيقـــي يتضح خصوصا في أرشيفه الفني، ودراية ــ تبدو كافية لأغـــراض الممارســـة ــ بالموروث الفني، تاريخه ومدارسه وكثير من نـــتاجاته، فضـــلا عن المغامرة في ارتياد مجالات إبداعية كان لـــه فيها فضل السبق على المستوى المحلي على أقل تقدير.
- استمرارية التجربة، فهو لم ينقطع عن اتصاله بالفن خلال مسيرة امتدت أكـــثر مـــن أربعـــة عقود، ولعله واحد من القلائل الذين ظلوا يقاومون بعطائهم الفني ظروفاً ليس أقلها أنها لم تكن دوما ملائمة، إن لم نقل إنها لم تكن أبدا كذلك.

- حداثـــية تســـتبان خصوصـــا في الكولاج، أحد تجسدات مفهوم التشظي (المعـــبر عن موضع انشغال محوري في الأعمال الحداثوية)، قدر ما تستبان في تعتيمــــه التمييز بين بعض الأجناس الفنية.
- مابعد حداثية تتعين في كونه لا يكن للماضي حنينا نوستالجيا، ولا يأسى علـــى عهد غبر يتأسى به ويتوق إلى العودة إليه، بل يهنأ بالحاضر على علـــله، ويستشرف المستقبل على غموض كنهه، دون عزو قيم حدية لما يمكن أن يتكشف عنهما من ظواهر.
- أيضـــاً فإن أعماله تتسم بازدراء التقشف الحداثوي واستمراء المزج بين تصـــميمات لا يستبان أن ثمة وشيجة بينها. أحيانا نجد في أعماله صورا وتصـــميمات تتدافع بمجانية مسرفة على سطح يبدو سعيداً بكونه مجرد ســـطح، ويبيـــن منتشياً بكونه خلواً من عمق المغزى الذي تروم التربية الفنـــية تعليمنا سبر أغواره. التشظي عنده ــ وهذا مكمن مابعد حداثوية أعمالـــه ــ ظاهـــرة تبعث على الابتهاج، عرض انعتاق من قيود رهاب احـــتجاز تكبلـــنا بهـــا أنساق عقائدية صلدة. وأخيرا فإن علاقته بالآخر الثقافي تنم غالباً عن مشاعر إنسانية لا تعوزها قيم النبل والتسامح.

وبعـــد –وأرجـــو ألا أكـــون حملته ما ينبو عن حمله أو ينوء به– لقد عملـــت كـــل هذه الملامح على تشكيل تجربة ناضجة غاية في الخصوصية وحـــدث فني جدير حقاً بأن يحتفى به. يقول ليتشنبرج "ينبغي ألا نحكم على الـــناس وفـــق آرائهـــم بل وفق ما صنعته آراؤهم منهم"، ولعمري أن آراء العريبي، وإن اختلفنا مع بعض منها، قد صنعت منه الكثير.

لافتـــات

لا عــناء فـــي أن تجد اختلافا بين أي شيئين، مهما تشابها، ولا في أن تجـد شــبها بيــن أي شــيئين، مهما اختلفا. الفلاسفة وعلماء اللغة مغرمون خصوصـــا بعقـــد تمييزات بين مفاهيم لا نلحظ فرقا بين دلالاتها؛ فيما يتفنن الشعراء والروائيون في إقامة علاقة تشابه بين ما يبدو مختلفا. غير أن لعبة البحث عن أوج شبه بين المختلف تروق أيضا لعموم الناس.

فـــي أحـــيان كثيرة تشكل أسماء المحلات والشركات مسبارا للمخيال الاجتماعـــي. تســـتطيع أن تكتشف الكثير عن قدرات المرء اللغوية والبيانية، مشـــاعره وأحاسيســـه الجماليـــة، تطلعاته وأمانيه الشخصية، سعة خياله أو ضيقه، بل حتى سجاياه الأخلاقية، عبر استطلاع رأيه فيما يرى من لافتات. أيضـــا، بمسح اللافتات التي راجت في مختلف العهود السياسية التي عصفت بشـــعوبنا العربـــية، قد يتسنى لنا التعرف على مدى مواكبة الناس للتوجهات السياســـية التـــي تتبناها النظم الحاكمة. غير أن كثيرا من هذه الأسماء يجعل المرء يتساءل عن العلاقة التي خمنها أصحابها بين الأسماء ومسمياتها.

غالـــبا مـــا تكون المسميات في هذا السياق قطاعات خاصة أو أهلية، فالدولة لا تعنى بشكل رسمي عناية خاصة بتوظيف أساليب بيانية في تسمية مؤسســـاتها. هـــناك بلـــدان توكـــل أمر مراجعة اللافتات إلى قسم من أقسام المـــرافق، للـــتأكد مـــن عروبة ألفاظها، وخلو تعبيراتها من اللحن والأخطاء الإملائـــية. المؤسي أن القائمين على هذا القسم لا يعنيهم إطلاقا ما إذا كانت التسمية تمت بصلة دلالية أو حتى منطقية للمسمى، طالما تبرأت من العيوب النحوية والصرفية.

استطيع أن أفهم، بعد إبداء قدر لا يستهان به من التعاطف، أن يسمى محل في مدينة عدن "المنيب للأدوات الكهربية"، فلعل استخدام مثل هذه الأدوات يجعل مستخدميها عرضة لأن ينيبوا إلى الله اجسادا وأرواحا؛ وأستطيع أن أقدّر أن يسمى محل في مدينة العين "الأطلال لتأجير السيارات"، فقد تشي هذه التسمية بحالة العربات التي يؤجرها هذا المحل. أستطيع أيضا أن أفهم وأقدر أن يسمى محل لبيع السجائر في مدينة البيضاء "المكين للتبغ"، فالتدخين يتمكن من نفس المرء حتى يسلب عليه إرادته، ومن رئتيه حتى يقضي عليه.

بمقدوري أيضا أن أخمن لماذا تسمى شركة في مدينة بنغازي "الشموخ للبسكويت"، فقد تنطوي هذه التسمية على إشارة ساخرة إلى ما آل إليه حال الشموخ العربي؛ وأن أفسر لماذا يسمى فيها مركز طبي "الإجماع للخدمات البيطرية"، فالإجماع ظاهرة تليق بالقطيع، أكان بشريا أم حيوانيا؛ ولماذا يسمى محل في المدينة نفسها "الابتهالات للأثاث"، فأسعاره مبالغ فيها حدا يستوجب أن يبتهل المرء إلى العزيز القدير كي يتمكن من أن يشتري منه سجادة يبتهل عليها.

أستطيع أن أفهم وأن أتعاطف مع كل هذه الأسماء. غير أنني لا أفهم، بأي قدر من التعاطف في مكنة البشر، أن تسمى سلخانة في مدينة طرابلس "مذبحة النسيم". هذه عبارة لا تقل تناقضا عن "الواقع الافتراضي" و"النيران الصديقة" و"القتل الرحيم".

يبدو أن هذه التسمية لا تخلو من مقاصد استفزازية. الحال أنها جعلتني أسائل نفسي، أية علاقة آثمة يمكن أن تقوم بين سفك الدماء وكائن عرف بضعفه وقلة حيلته، حتى أنه يوصف بالعليل؟ أترى لأن صاحب السلخانة لا يذبح من الخراف إلا العليل؟ أم لأنه يصدق على الواحد منها ــ لفرط رقته ــ قول الشاعر "خطرات النسيم تجرح خديه، ولمس الحرير يدمي بنانه"؟

ثمـــة أيضا لافتة في بنغازي لا تستفز قارئيها فحسب، بل وتشي بخلل معرفي ومنهجي يعاني منه أصحابها. ثمة جامعة أهلية استقر رأي مؤسسيها على تسميتها بـــ "جامعة اليقين" (في الحي الذي أسكن فيه، بل بجوار محل إقامتـــي، كأنمـــا أرادوا استفزاز ميولي الارتيابية). هذه جامعة تسمى نفسها اسما يخون رسالتها علنا. الحال أن اليقين الوحيد الذي تؤكده هذه اللافتة هو عجـــز أولـــئك المؤسسين عن فهم أنه يفترض على الجامعة أن تعلم طلابها، أول ما تعلمهم، أنه ليس ثمة يقين، وأن كل شيء قابل من حيث المبدأ للبحث والتقصي.

أحـــيانا تطالب الدولة مواطنيها بلافتات تبارك إنجازات النظام الحاكم. هـــنا الجميع مطالب بالتعبير عن ولائه، أكان القطاع حكوميا أم أهليا. ولأن المعنييـــن جميعهم غير مقتنعين أصلا بأن النظام أنجز ما يستحق عناء إلفات الـــنظر إليه، فإنهم يوكلون مهمة انتقاء العبارات اللازمة لأشخاص باعهم في الملـــق طويـــل، رغـــم عوزهـــم لأي حـــس لغوي، أو حتى أخلاقي، جدير بالاحترام. النتيجة مذبحة النسيم؛ أقصد عبارات من هذا القبيل، وأقصد أيضا أن العبارات ركيكة يمجها الذوق، والكلمات، وإن رقت رقة النسيم، تقحم في سياقات تسفك رقابها.

لغـــة من يسمي أسماء كهذه لا تسعفه. نواياه حسنة، لكن خياله قاصر. قـــد يكـــون مـــبلغ حظه من الرومانسية أغنية "الأطلال"، ولذا تراه يجد فيها وصـــفا لكـــل ما يروق في عينيه؛ وقد يكون مبلغ نصيبه من المفردات التي تليق بمشاعره القومية كلمة "الشموخ"، فيصف بها إسهامه في الإنتاج القومي.

أمـــا حيـــن يمعـــن المرء في انتقاء ألفاظ وعبارات كي يمدح شخصا لا يليق به المديح، أو يكيل الثناء على إنجازات لا يراها أحد، فإنه يعول على مـــا يســـميه العرب "الخيال المريض" ويسميه الألمان "الخيال القذر". ورغم التناقض البادي في هذا التعبير الأخير، لا أجد وصفا أكثر مناسبة منه للمراء

المنمق. المرائي هنا يعمل خياله وحذقه اللغوي، لكن ألفاظه وتعبيراته تخونه، ولــذا فإنهــا تجــيء باهتة عاطلة، لا تسعد نصيرا للنظام، ولا تطمئن أفئدة المؤلفة قلوبهم، ولا تثير حفائظ الخصوم. إنها لا تنجح إلا في استثارة مشاعر الرثاء، رثاء من يرائي ومن يراءى على حد سواء.

فنتازيا

ماذا لو أن الزمان حل بديلا للمكان، وأخلى لـه فسحة ديمومته؟ وماذا لو حل المكان بديلاِ للزمان، وأخلى لـه براح أرزحيته. أي عالم مشوش ومرتبك كان للإنسان أن يحيا في كنفه؟

بداية سوف يتبادل أساتذة التاريخ وأساتذة الجغرافيا الأدوار. لكن هذا قد لا يكون أمرا مهما، إلا بقدر أهمية علم الطيبور للطيور.

ولأن المكان في عالمنا الواقعي يرزح في فضائة، ولا يتحرك بذاته حركة يستشعرها البشر، فلا يتغير إلا بحركتهم، سوف يكون الزمان وفق هذا السيناريو متسمرا في زمانه في انتظار من ينتقل به إلى مستقبل قريب أو بعيد، أو ماض دان أو قصي. على هذا النحو سوف يحقق الإنسان حلمه الأبدي في الخلود، عبر النكوص بزمانه بين الفينة والأخرى إلى ماض غبر. لكنه خلود العود الأبدي الذي يحدثنا عنه نيتشه، الخلود المكرور العاجز عن تلبية توق الإنسان المستمر إلى الجديد.

ولأن الزمان في عالمنا هذا يسير وئيدا وفق وتيرة لا تتغير، ولأنه سوف يتخلى وفق افتراضنا عن خصائصه للمكان، سوف يتغير المكان باستمرار، لكننا لا نرى منه إلا ما هو على مد البصر، فهو مكان لا خلف فيه ولا وراء، بل أمام، يسير قدما على منوال الزمان الذي نعهد.

هكذا، فإن الأشخاص الذين نلتقي بهم إن هم إلا أشخاص تصادف أن اختاروا اللحظة الزمانية نفسها، ولذا فإن هناك تغيرا مستمرا، لكنه لن يتيح بتقلباتها أية فرصة لإعمال الفكر في الظواهر، التي لا تبقى على حال، ما يعني أن العلم لا مكان لـه في هكذا عالم. لن يحدث تبادل الأدوار بين المؤرخين والجغرافيين أثرا، لأنه لن يكون هناك وجود أصلا لعلماء من أي قبيل.

وبانـــتفاء العلم، ينتقي الفهم، وينتفي إمكان إحداث تغييرات حاسمة في العـــالم. الفـــن أيضـــا مســـتحيل في هكذا عالم، لأن الفن تمرد على السائد والمألوف، وليس ثمة مألوف ولا سائد.

قـــد يقال إن هذا ضرب من الخيال غير المجدي، لأن الزمان إذا تخلى عـــن خصائصـــه علـــى النحو الذي ذكرنا، لا يعود زمانا، وكذا شأن المكان. ولكـــن، أليس هذا مجرد تشبث لا حجة لنا عليه بجوهرية الأشياء، حكما مسبقا جازمـــا بأنه ما كان للأشياء أن تكون إلا على الشاكلة التي كانت؟ أليست هناك آفـــاق تفـــتحها إمكانات بدت أول وهلة قصية، ثم استبين أن العالم بفتحها غدا أرحب مكانا، أو أوسع زمانا؟

الــراهــن

اتكئ على الشرفة، أرقب العابرين. لكل عابر لباس على شاكلته؛ لكل واحــد وجــه يلــيق به، ومشية على مقاسه. يعبر المارون؛ وحتى إذا كانت القامات متشابهة، والأعمار متقاربة، فإن شعر هذا لا يناسب رأس ذاك، وكذا شــاربه الخفيف، أنفه المفلطح، وكرشه البازغ بين أزرار القميص. أتخيل أن هــذا الوجه لذاك، أنه يشعل سيجارته مثله، أن صلعته أقل قليلا، أنه يرتدي بــزة عسكرية، فلا أستطيع. عربات المارين تشبههم، ولا تشبه سواهم. حتى زوجــاتهم، وأطفالهم، سراويلهم وقبعاتهم، نظاراتهم وأحذيتهم، كأن كلا منها خلق من أجل صاحبه. "أحاول أن أفهم؛ لكن ذلك لا يتأتى في اتكاءة واحدة."

يفــرض الراهن واقعه، ويحدد بفرض هذا الواقع مستقبلا يبدو محتما. الراهــن أن الراهن قد يخلق ألفة تحول دون تصور غيره. أشتبك مع واقعية الراهــن، مع راهنية الواقع، وأتساءل، كيف يكون الحلم ممكنا، وكيف يكون الشــعر ممكــنا، والراهن يأسرنا من كل حدب وصوب، والواقع يمرغنا في واقعيته؛ "أحاول أن أفهم؛ لكن ذلك لا يتأتى في اتكاءة واحدة."

العلــم محاولــة لتفســير الراهن، وبالتنبؤ بالمستقبل الذي ارتهن وفق نوامــيس الكــون بــه. نواميس الكون ليست سوى ذلك الراهن الذي يمسك "بتلاليب العابر"، كي يعبر ثانية، أنى ما توفرت ظروف مماثلة، ويتخلى عن عابريته. الراهن الحقيقي، من منظور العلم، لا يتعين في العابر قدر ما يتعين فيما يخلفه عقب عبوره، في أثره الباقي رغم أنف الزمن.

غير أن المنطق يستخف حتى بالراهن الناموسي الذي يوقره العلم، بهذا الثابــت فــي المتغير الذي نركن إليه في تفسير العابر. في المنطق، الراهن مجرد إمكان تصادف أن تحقق، وليس ثمة ما يلزم تحققه، غير المصادفة، أو العــادة، أو قرار اتخذته جهة ما، طبيعية أو فوق طبيعية. حتى ثوابت العلم، عند المنطق، مجرد تفاصيل لا حاجة للوقوف عندها.

فـــي المقـــابل، الشعر محاولة للتشبث بالعابر، الذي قد لا يعبر ثانية، بالكشـــف عـــن فردانيـــته التـــي يعبث بها العلم ويطمسها، في محاولته هدر التفاصـــيل. غير أنه يمارس لعبة الإهدار على طريقته، بأن يرى في العابر خصـــائص ليســـت راهـــنة فيه، لكن افتراضها يفتح آفاقا يعجز الراهن عن التمكين منها.

حلم

كثيرا ما تفاجئنا الأحلام، فرغم ما أسهم به العلم في تحديد طبيعتها، تظل تثير أسئلة جديدة. العجيب أن كل ما نعرفه اليوم عن النوم أخبرنا به العلم في الخمسة وعشرين سنة الماضية.

يشتمل النوم – "جرعات الموت الصغيرة" على حد تعبير لونج فيلو – على مراحل بعينها، وثمة مرحلة محددة هي الأكثر ارتباطا بالأحلام، فإذا أوقظ النائم خلالها غالبا ما يتذكر أحلامه. هذه هي مرحلة نوم "الريم"، أو نوم حركات العيون السريعة، حيث تتحرك عين الحالم بسبب الصور التي يراها في منامه. في هذه المرحلة، يرتفع معدل النبض، وتزداد معدلات التنفس وتدفق الدم إلى المخ، ما يعني أن الأحلام مجهدة على المستوى الفسيولوجي. ولحسن الحظ أن الجسم لا يستجيب لما يحدث، إلا في حالات استثنائية، ولذا فإن المخ في النوم الريمي جهاز نشط في جسم مشلول.

الأحلام التي تبدو طويلة، لا تدوم سوى بضع لحظات، والحلم الذي لا يرويه صاحبه مباشرة بعد صحوه، غالبا ما تطويه الذاكرة في غياهبها. حين يروي المرء أحد أحلامه لشخص آخر، ويشرع بعد ذلك في روايته لآخرين، فإنه لا يعود يتذكر الحلم بل يتذكر روايته له، بكل التفاصيل التي يضيفها كي يبدو جديرا بأن يروى أصلا.

أيضا، يسهم النوم في توطيد الذكريات وتشذيبها، وهو ضروري لتحسين الأداء بعد التدرب على مهارات ذهنية، ولذا إذا كنت ترغب في تحسين أدائك، أجل عمل اليوم إلى الغد، إلى أن تنعم بنوم هادئ.

يخـــبرنا العلـــم أيضـــا أن الأحلام قد تعكس خبرات ونزوعات وآمال ومخـــاوف ســـابقة، ولكن لا علاقة لها بقادم الحوادث، ولذا فإن الحديث عن الرؤية ليس موثقا على النحو الذي يفي استحقاقات التحقق الإمبيريقي.

يفـــترض أنـــه كلمـــا طال الوقت الذي يمضيه الكائن في النوم، كانت فرصــــه في اختبار تجربة الحلم أوفر حظا. تفيد الدراسات التي أجريت على بعـــض الحـــيوانات أن القطة تنام نصف ساعات اليوم، وأن الكلب ينام عشر ســـاعات، والإنسان سبع ساعات، والبقرة أربع ساعات، فيما ينام الفيل ثلاث ســـاعات ونصـــف ولا ينام الحمار أكثر من ساعة من نصف. غير أنه هذا يعنـــي أنه لا علاقة بين الساعات التي يحتاج الكائن العضوي إلى النوم فيها، وحجـــم هـــذا الكائن أو درجة التطور البيولوجي التي بلغها، أو حتى حاجته لاختبار تجربة الحلم.

غـــير أن علاقة النوم بالتطور تظل غامضة. يفترض أن حيوانات الغابة تـــنام كي تهدأ حركتها فلا تنتبه إليها الحيوانات التي تقتات عليها، غير أن النوم لا يوقف الحركة فحسب، بل يوقف أيضا الإحساس بالمحيط، ما يجعل الحيوان فريسة أسهل(•).

يـــبدو أن مبلغ العلم من اهتمامه بالأحلام أن يؤكد "حقائق" تثير مسائل دون أن تسهم في حلها. لقد رأيت مرة، فيما يرى النائم من أحلام، أنني كنت صحبة أخي واقفين على قارعة الطريق، فإذا بنا نلمح عن بعد صديق آخر لم نكـــن رأيناه منذ فترة طويلة. عبثا حاولت تذكر اسم ذلك الصديق، فارتبكت مخافـــة أن ينتـــبه إلى نسياني اسمه حين أرحب بقدومه. غير أن أخي الذي انتـــبه إلـــى حيرتـــي، ســـرعان ما همس في أذني باسمه، فتنفست الصعداء

(•) معظـــم المعلومات العلمية التي سلف ذكرها مقتبسة من مقالة لأحمد مستجير نشرت في مجلة "وجهة نظر" القاهرية عام 2006.

ورحبت بصديقي القادم بما يليق به من ترحيب. وما أن صحوت حتى سألت نفســـي، أنـــى لي أن أنسى اسم صديقي هذا، ويذكرني به أخي؟ كيف تذكره أخي، ولم أتذكره، رغم أنني أنا الذي أعددت السيناريو بأسره؟ هل ثمة وعي باطن حتى في الأحلام، التي حسبنا مع فرويد أنها إحدى سبل الوعي الباطن فـــي التعبير عن نفسه؟ وإذا كان كذلك، فما سبيل تعبير وعي الأحلام الباطن عن نفسه؟

فـــي الفلسفة الأحلام أكثر مدعاة للقلق. الحياة عند شوبنهور كفاح ضد الـــنوم، بمـــا يهيئه من فرصة للأحلام، ففي الأحلام تمارس الإرادة تحررها المطلق من أغلال العقل والعرف والعادة التي تكبلنا طيلة صحونا. من منحى آخر، نختبر أحيانا في الأحلام خبرات تشبه خبرات العيش العادي، رغم أنه لا شيء واقعيا يناظر الحلم. وفق هذا، لا شيء يمكن أن يثبت أننا حين نختبر خبرات واقعية لا نكون في واقع الأمر نحلم بأننا نختبر خبرات واقعية، أن ما نتوهمه واقعا ليس سوى أضغاث أحلام لا تمت للحقيقة بصلة.

الاستشـــهاد بشهادات الآخرين لن يغير من الأمر شيئا، فقد يكونوا هم أنفســـهم مجرد أشباح يمارسون أدوارهم في حبكة الحلم. باختصار، قد يكون الحلـــم قريـــبا للواقع لدرجة أننا نصدقه، بل إن الأحلام مهما نأت عن الواقع تظـــل قابلـــة لأن تتطلـــي، وآية ذلك أننا قد لا نعرف أنها أحلام إلا بعد أن نصحو منها.

الأحـــلام إذن، مهمـــا غايرت الواقع، أكثر واقعية مما يصدّق كثير منا. ولأنها كذلك، فإنها تشكك ضرورة في واقعية الواقع. يذكرني هذا بالسؤال القديم، هـــل الصيني العجوز الذي يحلم أنه فراشة، صيني عجوز يحلم بأنه فراشة، أم فراشة تحلم أنها صيني عجوز؟ أم ترى أن هناك من يحلم بهما معا، ولا وجود أصلا لهذا ولا ذاك؟

قد يقال إن مآل الحالم أن يصحو، ويعرف أنه كان يحلم، ولذا فإن حل مشـــكلة الحلم الفلسفية التي أرقت ديكارت لا تستدعي سوى قليل من الصبر. ولكـــن دعونـــا نتذكر أن المرء قد يحلم أنه يحلم، وقد يتعرض في هذا الحلم الثانـــي لكابوس مروع، وحين يستيقظ منه، يحمد الله أنه لم يكن سوى حلم، رغم أنه ما زال يحلم. غير أن هذا لا يعني أن الأمر لا يستدعي سوى صبر أطول، فالأحلام قد تتناسل إلى غير نهاية.

لـعب

كلـنا يلعب، كلّ على طريقته. قد يكون اللعب وسيلتنا في اللهو، بحيث يكـون لعبـنا مجانيا. غير أن هناك في كل لعب شيء من اللهو، شيء من المجانية، وإلا لما كان لعبا. قد يكون اللعب أيضا أداة فهم، تعبيرا استاطيقيا، أو محاولـة للكفـاح مـع العالم. معايير اللعب ليست عقلانية ولا براجماتية صرفة، لكنها تظل بشرية، بطريقة أو أخرى.

اللعـب حنين بدائي إلى الطفولة، توق أولي كامن في فطرتنا، والفنان لاعـب بامتـياز، لأنـه طفل بامتياز. العلماء يلعبون بالطبيعة، يطاردونها، يحاولون الكشف عن خباياها التي تضن بها على من يؤثر دعة المراقبة على عنـت التقصي. الفيلسوف لاعب ماهر هو الآخر، ولكن بطريقته. اللعب هنا ليس مع الطبيعة، على طريقة العلماء، وليس مع اللغة، على طريقة الشعراء، بـل مـع المفاهيم. لا أحد يروق لـه اللعب عبر عقد التمييزات الدقيقة بين المفاهيم مثل الفيلسوف. المجاز أيضا لعبة، بل إن اللغة نفسها لعبة، أو هكذا يـزعم فتجنشـتين، وهـذا يعنـي أن لها قواعدها الخاصة. ولأن السرديات الـنظرية إنما تمارس عبر خطاب لغوي، فإنها تظل في النهاية المطاف لعبا تمارس وفق قواعد بعينها.

اللعـب ليس نقيض الجد، فالمرء قد يلعب بمنتهى الجدية (العوكلي)، وليس نقيض اللهو (خلافا للعوكلي)، ففي كل لعب لهو، كما أنه ليس سبيلا واثقة للإحساس بالبهجة، فثمة ألعاب مضنية، وثمة من نحس بمرارة تجاربه ونحـن نرقبه يلعب. اللعب نقيض اليقين (العوكلي مرة أخرى)، تعبير عن إحسـاس بالغائب، واعتبار لطلاسمه. يتعين أن يكون هناك عنصر مصادفة فـي كل لعب، وإلا لما كان لعبا. إذا كانت نتيجة اللعبة محسومة منذ البداية؛

إذا لـــم يكـــن للحـــظ دور فيها، فهذا إنما يشكك في دقة وصفها باللعبة. ثمة مجهول في كل لعبة، عنصر لا نعرف كنهه، لكننا نعرف أنه هناك، وأنه قد يعترضـــنا رغم أننا قمنا بكل ما هو حسبنا لضمان كسب اللعبة. اليقين وحده نقيض اللعب.

وبطبـــيعة الحـــال، قد نلعب حتى بالقواعد التي تواضعنا على الاحتكام إليها والتسليم بها. لكن هذا إنما يقودنا إلى ممارسة ألعاب جديدة. اللعب الذي لا تحكمـــه قواعـــد، مهما كان قدر منافاتها للعقل، ليس لعبا. غير أن اختيار قواعد أية لعبة يظل في نهاية المطاف مسلكا اعتباطيا.

مـــن أشـــراط اللعب أيضا أن يكون ثمة فائز وخاسر. حتى التعادل قد يكـــون فوزا، لمن لم يكن متوقع ألا هزيمته، وقد يكون خسارة، لمن لم يكن مـــتوقع إلا كســـبه. يذكرنـــي هـــذا بالمسابقة التي طلب الملك إجراءها بين فارســـين، حيث اشترط أن يكون الفارس الذي يكسب الجولة هو الخاسر، إذ اســـتبين أنهـــا لا تتم إلا عبر تبادل الخيول. خلافا لذلك، ما كان لكل فارس سوى أن يتسمر في نقطة البداية.

قد يكون اللعب وسيلتنا في مقاومة هذا التجهم الذي يرغمنا عليه سواد العـــالم، وينغص به حيواتنا. غير أن ألعاب البعض قد تسهم بدورها في هذا الســـواد، فالحـــرب لعـــبة، وإن ظلت خسيسة، وقمع الأنظمة السياسية لعبة يمارســـها الحكام، لإضفاء المزيد من متعهم السادية. لكن الضحية هذه المرة قـــد تكـــون شعبا أو وطنا (الشطامي). مجرد غياب البعد الأخلاقي عن أية لعـــبة يكفـــي للجزم بدناءتها، بعوزها لأية مسحة فنية أو جمالية يفترض أن تشكل علامة بشريتنا الفارقة.

الشيء الوحيد الذي لا أجد فيه لعبا هو الأخلاق. ما أن تصبح الأخلاق لعبة حتى نغوص في وحل أناركية عبثية لا تليق ببشريتنا. يبدو أنه يتعين أن

يكــون هناك حد أدنى من المعايير القيمية التي نحتكم إليها حال التشكيك في نــزاهة أية لعبة. قواعد أية لعبة لا تفرض من الخارج، لكن بعدها الأخلاقي شــرط خارجــي لا مناص منه. إذا خسرنا هذا، سوف نخسر البهجة صنو اللعب، بل ونخسر حياتنا التي يسلبها عوز القيم كل معنى. لو لم تكن المعايير الأخلاقية شرطا للعب، لهلكنا قبل أن تتسنى لنا مواصلته.

تشبث

حين ترهلت نظرية بطليموس التي تقول بمركزية الأرض، بسبب ما طرأ عليها من تعديلات لم يكن القصد منها سوى الحفاظ على النظرية في وجه تعارضها مع الواقع، لم يكن في وسع الفونس الكبير أن يتخلى عنها، أو يشكك في مبادئها الأساسية. غير أنه عبّر عن إصراره على صحتها بطريقة لم تستفز فحسب حفيظة المؤمنين، بل بينت إلى أي حد يمكن للبشر التشبث بأوهامهم، مهما استبين أن الوقائع تفندها. لقد قال عبارته الشهيرة : "لو استشارني الرب، لأسديت له نصيحة مجزية". الخلل عنده لم يكن في نظرية بطليموس في الكون، بل في الطريقة التي صمم بها هذا الكون! أما هيجل، ففي معرض رده على نقاد رموا نظريته بتهمة التعسف في قراءة الواقع، فقد علق قائلا : "إذا كانت نظريتي تناقض الواقع، فإن هذا من سوء طالعه".

يبدو أنه ليس هناك حد لتشبث البشر بأوهامهم. الحال أن الحوار بين الأطراف المتخاصمة حول الكثير من القضايا الخلافية، خصوصا في ثقافتنا العربية، إنما ينتهي من حيث بدأ، مع فارق واحد : فالأطراف المتحاورة تغدو أكثر اقتناعا بآرائها، وأشد تشبثا بها. الأدلة الجديدة التي يطرحها الخصوم إنما تقابل بتاريخ من الخبرات المكرسة والآراء المسبقة، ولذا فإن مآلها في نهاية المطاف أن ترد على أصحابها.

الغريب أن المرء الذي يتشبث شفاهة بآرائه، لا يجد في أغلب الأحوال حرجا في التخلي عنها كتابة؛ كما لو أن لسان حاله يقول إنني أنا من اكتشف الخلل في آرائه السابقة، وأنا وحدي، دون عون من أحد، من قام بتعديلها؛ وكما لو أن تعديلها بسبب الآخرين سبة يندى لها الجبين، ووشاية بقصور قدراته على اكتشاف الحقيقة.

قـد يقـال إن في التشبث بالآراء سجية تحمد لأصحابها؛ لو لم يتشبث الأفـراد بـآرائهم، وأبدى الجميع استعدادا للتخلي عنها وصولا إلى اتفاقات مشـتركة، لخسـرت البشرية هذا التنوع المسؤول الأول عن ازدهارها. في ثقافة يجمع الجميع على كل شيء، لا أمل في تغيير أي شيء، أو هكذا يزعم من يقول بهذا الرأي.

بـيد أن الحوار الذي تدعو إليها التوجهات التنويرية لا يستهدف أصلا الاتفاق النهائي على حلول حاسمة لما يواجه البشرية من إشكاليات، ولا يتغي القـول برؤى لا تحيد عنها. خلافا لذلك فإنه يروم التبني المؤقت لما أجمعت عليها الأطراف المتحاورة بسبب حواراتها العقلانية، إلى أن يستبين خلاف ما أجمعت عليه، ويدعو إلى ممارسة نوع من التسامح مع الآراء التي لم يجمع عليها إلى أن يثبت أنها تجافي الواقع أو توظف في تسويغ ممارسات لا يقرها ما أجمعت عليه الأطراف المعنية من معايير أخلاقية. ولأنه مآل كل ما تجمع عليه أية أطراف أن يتغير، بحكم ما يطرأ من تغيرات في المفاهيم وما يستجد مـن وقائع، فإن الحوار لا يتناقض أصلا مع التنوع، ولا يحول من ثم دون ازدهار الجنس البشري.

التشـبث إنمـا يفترض أن الحقيقة واحدة، وجهها واحد، والسبيل إليها واحـدة، كمـا يفـترض أن المتشبث بآرائه قد عرف هذه الحقيقة الواحدة، وعـرف وجههـا الوحـيد، والسبيل الوحيدة إليها. ولكن، ما الذي يثبت أن الحقيقة ليست واحدة، وأنها حمالة أوجه، وأن السبل إليها متعددة؟ في تقديري أنـه لا شـيء أقل من تاريخ البشرية يثبت ذلك؛ هذا على افتراض أن هذا التاريخ قد عرف أية حقائق، أو أنه بالمقدور إثبات أي منها.

تشف

التشـــفي عاطفة إنسانية، بمعنى أنه حالة تنتاب الإنسان، لا بمعنى أنه شـــعور جديـــر بالاحتفاء. غير أنه يظل جديرا بالتقصي؛ فهو عاطفة مركبة تثير العديد من التساؤلات النفسية والأخلاقية المثيرة.

يظهر أن التشفي، كالشماتة، ينتمي إلى عائلة الانتقام والنكاية، رغم أن هناك فروقا دقيقة بين أفراد هذه العائلة المريبة. أن تنتقم من شخص، هو أن تلحـــق الضرر به عقابا لـــه على ضرر ألحق بك. وبطبيعة الحال، قد يكون الشـــعور بالرغبة في الانتقام شعورا طبيعيا ومبررا، ولا ذنب لصاحبه فيها؛ أما الانتقام نفسه فمسألة أخرى.

الأصل في النكاية الإصابة والغلبة، ولذا فإنها نوع من الانتقام. غير أن الـــتطور الدلالي الذي طرأ على هذه اللفظة أحدث تغييرا في معناها. يبدو أن المرء الذي يقوم بمسلك ما نكاية في آخر لا يلحق الأذى به مباشرة، وإن ظل يلحقـــه بـــه بشـــكل غير مباشر، أو بهكذا تشي السياقات التي ترد فيها كلمة "النكاية". هذا يعني أن الناكي، لا يقتص لنفسه ممن ينكى به بأن يعتدي عليه مـــثلا، بل بأن يفوت عليه فرصة كان لـــه أن يفيد منها، أو يعرقل إجراءات ما كان لـــه أن يعرقلها لولا مشاعر البغض الذي تنتابه.

أمـــا التشفي فأصله من الشفاء، وهو زوال العلة، وأصل الشماتة الفرح ببلـــية العـــدو، وحين نقول إن فلانا تشفى في خصمه أو شمت به، فعادة ما نضمّن أنه استراح أو قلل من حدة مشاعر غضب كانت تنتابه إزاء خصمه. إنـــه لا يقـــوم هو نفسه بإلحاق الأذى بخصمه، بشكل مباشر (كما في حالة الانتقام) أو بشكل غير مباشر (كما في حالة النكاية)، بل يلتذ للحاق الأذى بخصمه على يد شخص آخر، أو لإصابته بمكروه لا يد للمتشفي فيه.

ثمـــة إذن فـــرق بين الانتقام والنكاية من جهة، والتشفي والشماتة من أخـــرى. فـــي الحالة الأولى، هناك مسؤولية "جنائية" تلحق المنتقم أو الناكي. ثمة سلوك قام به أدى إلى إلحاق الضرر بشخص آخر، ورغم أن هذا الآخر قـــد يكون أخطأ في حقه، إلا أن القوانين الوضعية تحيل مهمة القصاص إلى جهة لا علاقة بها بمن وقع الأذى عليه. أما في حالة التشفي والشماتة، فليست هناك أية مسؤولية جنائية، أساسا لأن المتشفي أو الشامت لا يقوم بأي مسلك يعاقـــب علـــيه. إنه يكتفي بالإحساس ببهجة تغمره وهو يرقب أو يسمع عن المكاره التي أصابت خصمه.

غير أن التشفي يظل مشبوها من وجهة نظر أخلاقية. يبدو بشكل ما أن المشـــاعر التـــي تنـــتاب المتشفي مشاعر آثمة. وكذا شأن الشماتة، التي قد لا تختلف عن التشفي إلا في كون مشاعر المسرة فيها أقل حدة.

ولكن، هل تختلف المسألة حين تتشفى الرعية من حكامها، الذين طغوا فـــي حكمهـــا وعاثوا في أرضها فسادا؟ لماذا يبدو هذا النوع من التشفي أقل مدعـــاة للاشتباه؟ ولماذا يبدو أنه يحق لنا أن "نفرح" في العدو، العاجزين عن إلحاق الهزيمة به، حين يصاب بكارثة طبيعية؟ ألأن كل بلية تصيب الطاغية مآلهـــا أن تقلـــل مـــن طغـــيانه، ومطاف كل رزء يلحق بالعدو أن يقلل من جـــبروته؟ أم لأنه ليس للمغلوب على أمره سوى أن يتشفى فيمن غلب أمره علـــيه؟ أتـــراه إذن حـــيلة العاجز عن القصاص لنفسه وعن جعل الآخرين يقتصون من أجله؟

وهم التسمية

الإلهام، السحر، المعجزة، القلق، المس، الموهبة، الغريزة، الجاذبية، الزمن الوجودي، الرؤيا، والقائمة تطول، إن هي إلا أسماء أسميناها لم يأت بها العلم بسلطان. ثمة وهم يستحوذ على كثير منا مفاده أننا بتسمية الظاهرة نكون قد نجحنا في تفسيرها، في حين أن التسمية ليست سوى بنان نشير به إليها، عكاز نومئ به يخفق ضرورة في كشف النقاب عن ماهيتها، ويفشل من ثم في إنجاز الفعل المعرفي المستحق في كل سياق علمي.

هكذا نقع فيما يعرف بـ"أغلوطة التسمية"، حيث نصادر على افتراض باطل مفاده أن تسمية الواقعة أو السلوك تكفل تفسيره تفسيرا يرضي تطلعات العلم إلى المعرفة. حين يطلب منا تفسيرا لواقعة ما، نغوى بإخفاء جهلنا عبر تسمية ما حدث. بعد ذلك نفترض أننا بمعرفة الاسم عرفنا السبب. هكذا تجعلنا التسمية نتوهم أننا حددنا شيئا يختص به الشيء، يجعله يسلك وفقه.

مثال ذلك، عوضا عن تحديد جملة العوامل الخارجية والداخلية المركبة التي جعلت شخصا ما يعبر عن غضبه، من قبيل ممارسات يقوم بها أبواه، الأرق الذي أصيب به في الليلة السابقة، ضغوطات الحياة بوجه عام، نقول إن لديه "مزاجا سيئا" أو "إنه شخص عدائي". مثل هذه التفسيرات تسرف في التبسيط وتحول دون بحثنا عن فهم أعمق. الحديث عن الموهبة يخفي بدوره عجزنا عن تفسير تفوق بعض الأفراد، وكذا قد يكون شأن الحديث عن بعض الأعراض النفسية.

في السياقات العلمية، تسمية الواقعة بالمعجزة إن هو إلا التفاف عن عجزنا عن تفسيرها. وعلى نحو مماثل، في السياقات نفسها، الحديث عن الغايات والوظائف في الفسيولوجيا، محاولة لتنكب فعل التفسير عبر اللجوء إلى عوامل لامرئية، مقاصد لا سبيل إمبيريقية للتحقق من وقوعها.

الفيزيقيات كينونات تتعين علامتها الفارقة في كونها تحدث آثارا مادية يمكن رصدها. الكينونة الفيزيقية ليست مادية بالضرورة، وشرعية تناولها من وجهــة نظــر علمية إنما ترتهن أساسا بإمكان التحقق من قيام علاقات سببية تــربطها بما هو مادي. المجال، الإلكترون، الثقوب السوداء، واللاوعي أمثلة بينة على الفيزيقي غير المادي.

وكما أسلفت، غبر الناس على تسمية ما يجهلون ظنا منهم أنهم بتسميته قد نجحوا في جعله ضمن نطاق قبضتهم الابستمولوجية. الإلهام مثل بين على هذا المسلك.

الإلهــام لــيس كيــنونة فيزيقية إذا كان مبلغ ما نستطيع القيام به في توظــيف هــذا المفهــوم في تفسير عمليات الخلق الأدبي إنما يقتصر على تسميته. الإلهام عند محمود درويش عثور اللاوعي على كلامه. إنه أشبه ما يكــون بعملــية بحــث يقوم بها الذهن في الذاكرة، تستتبعها عملية ربط بين خطرات أو مفاهيم لم يكن يحسب صاحبها أن ثمة وشيجة تربط بينها.

حيــن نتكلم تفكر الكلمات التي ننطق من أجلنا، أو هكذا يقول بشلار. الــتأمل، وهــو كــلام صامت، آلية أخرى نستحث بها عمليات البحث سالفة الذكــر. الصنعة عملية لاحقة يوظفها الذهن في تشذيب ما يقوم التأمل بالربط بينه حال العثور اللاوعي على كلامه.

الإلهــام وفق هذا التحليل عملية فيزيقية، تحدث أثارها المادية، وليس مفهومــا غائمــا أقرب إلى أن يكون ميتافيزيقيا. الحديث عن شياطين الشعر وعرائســه مجــرد محاولة لإضفاء صبغة غيبية على كينونة فيزيقية. فزقنة الإلهام، إذا صح هذا التعبير، محاولة لإضفاء شرعية علمية على مفهوم يبدو خارج نطاق المعرفة.

الكهـــنوت الشـــعري، بما ينطوي عليه من تكريس لغائمية الإلهام بغية قصـــره على أفراد بعينهم، موضع اشتباه شأنه في هذا شأن الكهنوت النحوي والفقهـــي والتصـــوفي. في جميع هذه الأحوال، يحتج بأن هناك لقانة خاصة يمتلك زمام أمرها الموهوبون ولا يلين مقودها لسواهم. لكن الأمر قد يرتهن فـــي نهاية المطاف بخبرات معرفية، أيا كان مصدرها، يتم تحزينها واستعادة اكتشـــافها، حـــال عثور الوعي على كلامه، والربط بينها على نحو لم يتسن للآخريـــن. وحتى إذا كانت هناك عوامل لا مرئية أخرى نجهلها، فإنه يتعين السـكوت عـنها، أقله في السياقات العلمية. خلافا لذلك، سوف يكون حديثنا غامضـــا لا يعين قيد أنملة على تفسير ما نسميه إلهاما، ونحسب بأننا بتسميته كشفنا النقاب عن هويته.

نرجسيون

كلنا نرجسيون، ولكل قدره من النرجسية، أسلوبه الخاص، وطريقته المتفردة في إخفائها. نرجسية المبدعين هي الأكثر وضوحا ربما لأنهم الأكثر عجزا عن التكتم عليها؛ نرجسية الطغاة هي الأكثر فداحة فقط لأن ضحاياها شعوب بأسرها.

النرجسية خاصية بشرية بامتياز. وحده الإنسان الذي يزهو بنفسه، ويستعلي على أقرانه، وإن أصر على إشراك الطواويس معه، عبر عملية إسقاط يفضحها قليل من التحليل النفسي.

فرق كبير بين الأنانية ـ إيثار الأنا على الآخر ـ والنرجسية ـ الإعجاب بالأنا والحط من شأن الآخر. قد تكون النرجسية علة الأنانية، لكن علل الأنانية لا تقتصر عليها. الحال أن الأناني نادرا ما يكون نرجسيا، لأنه غالبا ما يحتقر النفس التي يعلي من شأنها النرجسي. الأناني خسيس، والخسيس محتم أن يعرف أن نفسه خسيسة، فلا يستطيع أن يكنّ لها احتراما، وبذا تعوزه قرينة العجب بها.

خيط رفيع بين النرجسية والاعتزاز بالنفس. كلاهما ينبو عن الحط من قدر من نفسه؛ النرجسي لأنه يتوهم أن أنفس الآخرين أقل قدرا، والمعتز لأنه يحسب أن لنفسه قدرا يعلو ما يتوهم الآخرون. النرجسي يسيء إلى نفس الآخر؛ المعتز يحسن إلى نفسه. غير أن المعتز بنفسه، ما لم يكن واهما في جدارتها بالاعتزاز، يحفظ لها قدرها ويربأ بها أن تحط من شأنها أو حتى تعليه، وبذا فإن المعتز بنفسه لا يكون بالتعريف نرجسيا.

النرجسية مؤسسة على نظرة دونية للآخر، إذ لا سبيل لأن تكون النفس موضع إعجاب إلا إذا اعتقد صاحبها أنه أفضل من غيره، لأنه أعلى منه شأنا،

وهي لا تكون مبررة إلا إذا كان منجز صاحبها أفضل ـ وفق معايير متفق عليها ـ مما يقدر أغياره على إنجازه. هذا يعني أن النرجسية لا تكون مبررة إذا تأسست تاريخانيا، أكان هذا التأسيس عرقيا أم حضاريا. ولأنه لا سبيل عادة للاتفاق على معايير أفضلية الإنجاز، بسبب طبيعتها القيمية غالبا، فإن النرجسية لا تكون مبررة إلا استثناء.

ليس بمقدور النرجسي أن يضمر إعجابا بنفسه لا يفصح عنه، إذ مآل الإعجاب بالنفس أن يفتضح أمره، مهما حاول صاحبه التكتم عليه. ذلك أن جزءا من التمتع بمشاعر النرجسية أن تمارس علنا، بحيث يستشعر الآخر دونيته. هكذا قد تكون النرجسية الخطيئة الوحيدة التي يصر الخطاة على دراية الآخرين بها.

هذا يعني أنه لا تثريب على النرجسية المتكتم عليها، وإن كان لنا أن نجادل في دقة وصفها بالنرجسية. النرجسية المتكتم عليها إنما تندرج ضمن النوايا السيئة التي لا تتجسد عيانا في أية سلوكيات مشينة. القانون والعرف يحكمان بالظاهر، وللنوايا رب يحاسب عليها.

من وجهة نظر فلسفية، لا تشكل مركزية الذات مثلبة يتوجب درؤها أو نقيصة أحرى أن تصم صاحبها. لقد أصّل رينيه ديكارت رائد الفلسفة الحديثة رؤيته الأنطولوجية (الوجودية) والابستمولوجية (المعرفية) على الأنا، وتسنى له تأسيسا عليها إقامة مذهب يسوغ الإيمان بالله، ويبرهن على شرعية ممارسة النشاط العلمي. أيضا دشن فرويد مفهوم اللاوعي وفصّل في اعتمالاته التي تشكل شخصية الفرد وتسبب ما قد تلقى من اضطرابات. عنده، طبيعة الأنا السيكولوجية (التي تتجسد على مستوى مشاعر ورغاب ومخاوف لا واعية يتم كبتها بسبب انحرافات تحدث في علاقات الفرد المبكرة) إنما تقوم بدور فاعل في تفسير تصرفات الأفراد، وتمكن من التكهن بقادم مسلكياتهم.

مـــن منحى آخر، للأنا المتورمة، التي تستبان في كثير من سلوكياتنا، أصـــول تاريخية واجتماعية لا سبيل للتغاضي عنها، خصوصا في مجتمعاتنا العربـــية. الحـــط المســـتمر من شأن الفرد، وتغييبه عن المشاركة في صنع القـــرار، فضلا عن توظيف الجموع في تكريس توجهات أيديولوجية بعينها، إنمـــا يسهم في الاستجابة بطريقة تعمل على توكيد الأنا أنى ما سنحت فرص توكيدها. ما يعرف في الأدبيات السياسية "بالدولة الحاضنة" التي تقايض ولاء الأفـــراد بالتكفل بأبوتهم، بما تستتبعه من مناوأة لمؤسسات المجتمع المدني، إنمـــا تكرس هذا التغييب "للرعية" عبر مصادرة حقوق المواطنة، وتفسر هذا التوق إلى ممارسة ما يبدو في ظاهره محاولة لإعادة الثقة بالذات.

وبطبيعة الحال فإن تفسير ظاهرة الإعلاء من شأن الذات لا يعني بحال محاولة تبريرها، بل أقرب لأن يكون محاولة لرصد الظاهرة توطئة لعلاجها. حتى على أبسط المستويات، تحاول الذات إحراز مكاسب لا حق لها فيها. من يقـــوم بعمله يهمه غالبا أن يعرف المستفيد من خدماته أن بمقدوره ألا يقدمها لـــه، دون أن يتعرض لأي عقاب، وأن تقديمه إياها عمل أجدر أن يثاب عليه من قبل المستفيد منها، أقله بأن يذكر لـــه "حسن صنيعه".

ولا ريـــب أنه ما كان للمرء أن تحدثه نفسه بأن يستثمر قيامه بواجبه في تحقيق مآرب شخصية يعوزها النبل لو كان يعرف أن قيامه بذلك يعرضه للمســـاءلة والعقـــاب. هذا يعني أن المؤسسات الرسمية، بما تعانيه من تسيب رقابـــي، مســـؤولة بدورهـــا عن تفشي ما يرتبط بتضخيم الأنا من سلبيات. باختصـــار، قد تكون للنرجسية حين تمارس في سياقات مهنية أسباب إدارية صرفة.

سيكولوجيا الـوهـم

الأغلوطـــة ــ فيما يقول المناطقة ــ برهان غير صحيح يبدو صحيحا على نحو مضلل. ثمة أغلوطة غبر البشر على ارتكابها تلخصها عبارة "عقب هذا، إذن بسبب هذا". تقع حادثتان بحيث تسبق إحداهما الأخرى، فنتعجل في الخلاص إلى أن أولاهما علة أو سبب ثانيتهما.

فكــرة التطـــير بمخـــتلف أشكاله إنما تنهض على هذه الأغلوطة التي لا يأل علماء مناهج البحث جهدا في توكيد وجوب الاحتراز منها. التطير من رؤيـــة أشياء بعينها أو من القيام بسلوكيات محددة إنما يركن إلى أنه تصادف أن لحقت رؤية الشيء المعني أو القيام بالسلوك المتطير منه وقائع طالنا منها أذى.

بـــيد أن انـــتفاء وجود أية علاقة سببية بين هذا وذاك إنما تشهد عليه حقـــيقة اخـــتلاف الشعوب فيما تتطير منه. البوم الذي يعد في بعض الثقافات نذيـــر شـــؤم رمـــز للحكمة في ثقافات أخرى، وتنكب الأمريكي المرور بين ضـــلفتي سلم مزدوج، وفتح المظلات داخل المباني قبل الخروج إلى الشارع الممطر، مدعاة لسخرية أبناء أمم أخرى.

حيـــن يحـــدث خسوف القمر تشرع بعض القبائل الصينية في ممارسة طقـــوس غايـــتها إقناع التنين الذي التهم القمر بقذفه من جوفه. وبطبيعة الحال فـــإن هذه الطقوس عادة ما تؤدي المهمة المرجوة، فالقمر لا يلبث أن يعود، بل إن الطقـــوس لا تـــتوقف إلا حـــال عودته. ظهر القمر عقب تلاوة ما تلي من أذكار؛ إذن ظهر القمر بسببها.

ثمـــة ملاحظة طريفة أبداها أحد علماء الاجتماع الذين أجروا دراسات سوســـيولوجية علـــى قبيلة الهوبي الهندية التي تعيش في أمريكا تتعلق بآثار

التغير السريع الذي طرأ على الأجيال الجديدة فيها. غير أنها تبين أيضا إلى أي حد يمكن أن يتجذر الوهم في أنفس الخلق.

الفتى الهوبي الذي تلقى تعليمه في إحدى الجامعات الحديثة يختلف عن أبيه، فهو تنشأ تنشئة لا تؤمن إلا بالعملي والمادي والمحسوس. كان أسلافه وحتى والديه يعتقدون أن المشي على آثار ثعابين الكوبرا يورث المرء إصابة بتقرحات في كاحله، ما لم يقرأ العراف عليه بعض الأوردة. لقد كانوا يؤمنون حقيقة بهذه الخرافة، كما كانت زيارة العرافين تؤدي مفعولها.

أما الابن الذي لم يعد يثق في قدرات المشعوذين فيعتبرهم دجالين ويرفض زيارة أي منهم كي يتحصن ضد الثعابين. ولكن حين تحدثه نفسه باقتفاء أثار ثعبان ضل طريقه، فإنه يصاب حقيقة بتقرح في كاحليه، أو هكذا يخبرنا أحد علماء الاجتماع.

هذا يعني أنه في المجتمعات التي تطرأ عليها تغيرات جائحة سريعة، تظل العوامل المسببة للقلق أطول عمرا من تلك التي تعمل على التخفيف من حدته. لكنه قد يعني أيضا أن الأوهام قد تتمكن من المرء إلى حد يجعل تركيبه الفسيولوجي يستجيب لها. إنكاره إياها على المستوى الذهني لا يكفي إذا كان دمه يصدقها.

ولـــكـــن

"لكـــن"، فيما يقول النحاة، حرف استدراك. إنه يقتضي، دلاليا، مغايرة الحكم الذي يسبقها الحكم الذي يلحقها. أستطيع تخيل لغات لا مثنى فيها، ولا ممـــنوع من الصرف، لكنني أكاد أجزم أن الشعوب التي تتكلم لغات تعوزها أدوات الاســـتدراك، على افتراض وجودها أصلا، قد تفشل في تحقيق بعض المهام الاتصالية، وقد تعاني من التشبث ببعض القيم المشتبه في أخلاقيتها.

الاســـتدراك يعني إبداء تحفظات على حكم غالبا ما يكون مضمرا. إنه محاولة جادة لرصد الاستثناءات، تسليم بأن الأحكام العامة عادة ما تحيد عن الصواب. أيضا فإنه يشي بأن مستخدمه يعي جيدا أن للحقيقة أوجها متعددة، وأن إقرار بعد من أبعادها لا يغني عن ملاحظة أبعاد أخرى.

الأحكـــام الأيديولوجـــية بطبيعـــتها تخلـــو من أدوات الاستدراك. في الســـرديات الكبرى ليست ثمة "لكنّات". "اللكن" الوحيدة الجائزة هي تلك التي "تلكّن" أحكام الخصوم. لكن هذا متوقع في نشاط يجزم بأن للحقيقة بابا واحدا، عرف صاحب الأيديولوجيا السبيل الوحيدة إليه، وأوصى بأن تسلكه البشرية بأسرها، إذا رغبت في أن تنعم بالفردوس الأرضي الذي تبشر به.

منطقيا، لا فرق بين أدوات الاستدراك وأدوات العطف. س، لكن ص، لا تختلف من وجهة منطقية عن س، وص. في الحالين لا تصدق القضية إلا حال صدق طرفيها. لكن هذا لا يبين سوى أن المنطق، بإسرافه في التجريد، إنما يغض الطرف عن دلالات حاسمة.

حين سأل الخليل خليله أن يريه كيف يحي الموتى، وسئل "أولم تؤمن"، قـــال "بلـــى، ولكـــن ليطمئن قلبي". كما لو أن الإيمان الذي تعوزه الشواهد الوجـــيهة، ولـــيس بالضرورة القرائن العقلية، يظل موضع اشتباه، حتى في الســـياقات الغيبية. وحدها الشواهد، وهذا مؤدى المشروع العلمي، قادرة على طمأنة القلب، الذي هو مجرد اسم آخر لما نسميه العقل.

دراســـــات

براءة العلم

غالبا ما يتهم العلم بأنه المسؤول الأول عما آل إليه حال أخلاقيات البشرية مــن تــرد، وما آلت إليه بيئتها من دمار. إننا لا نعدم من يتساءل محتجا على العلم : أليس القائمون عليه هم صناع القنابل الذرية وسائر أسلحة الدمار الشامل؟ أليسوا هم من ثقبوا طبقة الأوزون وجعلونا نعيش في علب من الأسمنت، أغرابا حــتى عن جيراننا؟ ألا تسوّل لهم أنفسهم باستنساخ البشر، بل باستنساخ طغاة لم يعرف التاريخ سوى طغيانهم؟"

بــيد أن هناك من يجادل بأن هذه التهم إنما تنطوي على خلط فاضح مؤســس علــى سوء فهم لطبيعة العلم. وبطبيعة الحال، فإن هذا لا يقلل من خطــر تلك التهم، سيما أن مزاعم خصوم العلم لن تلبث حتى تشكل دعاوى ظلامية تعمل على تكريس توجهات مشكوك في عقلانيتها.

هكــذا يجــادل البعض بأن العلم يستهدف تفسير الظواهر عبر رصد ملاحظات يفترض أن تعمل على دعم فروض قادرة على إنجاز فعل التفسير. بيد أن التفسير كينونة لغوية، وآية ذلك أنه يتم التدليل عليه، عبر التدليل على فروضــه، والتدليل علاقة بين جمل يستدل بها وأخرى يستدل عليها، أي أنه علاقــة لغويــة صــرفة؛ وآيته الآخرى أن نتاجات العلم إنما توثّق في كتب ومقالات وأبحاث كتبت بلغة أو أخرى، أكانت طبيعية أو رمزية.

ثم إن العلم بطبيعته نشاط معرفي، فبالعلم نعرف أن....، وما يأتي بعد هــذه "الأن" ــ إن صــح هذا التعبير ــ لا يعدو أن يكون حكما يحتاز قيمة صدقية بعينها. بالعلم نعرف أن النيكوتين ضار بصحة متعاطيه، وبه نحكم أن النجوم التي سنراها الليلة في السماء قد رحلت عن مواقعها البادية منذ آلاف الســنين. لكــن الأحكام أقوال، وهي لا تصبح أفعالا إلا بعد أن تطالها أيدي

ممارسي التقنية، المسخرة دوما لتحقيق مآرب اقتصادية وسياسية، وربما قمعية وتدميرية.

وفق هذه الرؤية، التي ركنت إليها ردحا من الزمن، يقوم العلماء بما هو حسبهم حين يخلصون إلى طرح تفسيرات لما يعنون به من ظواهر، ولذا فإنهم ليسوا أهلا لثناء حين يمكّنون البشر من السيطرة على مقدرات بيئتهم، تماما كما أنهم ليسوا جديرين بلوم حين توظف نظرياتهم في صنع ما قد يعجل بتقويض حضارتنا، بل بفناء الجنس البشري بأسره. العالم يكون موضعا مناسبا للتبجيل حين لا يعول في اتخاذ قرار قبول أو رفض ما كان خمن من فروض إلا على الشواهد الامبيريقية، ولا يدان إلا حين يركن إلى أهوائه وتفضيلاته الخاصة في هكذا سياق.

في المقابل، فإننا بالتقنية نعرف كيف....، وما يأتي بعد هذه "الكيف" عمليات إجرائية توظف في خدمة مقاصد ليست ذات طابع نظري صرف. بالتقنية عرف الأمريكيون كيف يهبطون على سطح القمر كما عرفوا كيف يلاحقون بقنابلهم الذكية المتربصين في كهوف قندهار. الدم المسفوح على تروس التقانة إذن أجدر بأن يعزى إلى سافكيه. إن مكتشف المورثات الجينية ومحدد دورها في تشكيل قدرات البشر البيولوجية والذهنية إنما يقوم بدوره بوصفه عالما، وإذا تصادف أن عمل على توظيف اكتشافاته في تخليق البشر، فإنه بذلك إنما يشرع في ممارسة نشاط مغاير لنشاطه الأصلي. سوف يصبح تقنيا، وإلى التقنية يتوجب أن يعزى فضل ما قد يقدر من تخليق أنفس، تماما كما أن إليها تؤول مسؤولية ما قد يزهق من أرواح.

بعضنا يأخذ الجهة بجريرة ما تقوم به معيتها. هكذا تراهم ينبذون التوجهات الديمقراطية بحجة ما تقوم به أعتى النظم الديمقراطية من سلوكيات تسيء إلى حقوق الإنسان. العلم الحديث عندهم نتاج غربي، وهذا بذاته كفيل بإدانته. غير أن ما يحق لهم التحفظ عليه إنما يتعلق أصلا بالتقنية التي وإن

كانت صنيعة للعلم، تظل لقيطة من حق متبنيها أن ينكر شرعية انتسابها إليه. المفارق أنهم يحجمون عن أخذ الغرب بجرائر أخرى لمجرد أنها أثبتت فعاليتها في تحقيق مقاصدهم. ثمة أنظمة تستورد أحدث أساليب القمع وتطبق أنجع النظم الاستخباراتية التي عرفها الغرب وتستنكف عن تبني أساليبه في مداولة الحكم. الحالة المتطرفة ــ حالة رفض الغرب جملة وتفصيلا ــ هي حالة "طالبان"؛ وهي حالة يستبان من الثمن الباهض الذي دفع ويدفع في أفغانستان أن المسألة ليست مسألة اتساق في السلوكيات، قدر ما هي مسألة خطأ في التوجه.

كل هذا على المستوى النظري. أما علىَ المستوى العملي، فقد أصبح العلم، بسبب غلبة النزوعات الرأسمالية، وسيلة أخرى لكسب النفوذ وجني الأرباح، وأضحت قيمته تقدر أساسا وفق عائداته المادية، فيما أمسى العلماء مستخدمين في شركات صناعية وتجارية كبرى. على هذا النحو غدت علاقة العلم بالتقنية وثيقة حدا يجعل الحاجات التقنية المحدد الحقيقي لتوجهات العلم.

ولأنه ما كان للتقنية أن تستحدث مسابيرها في غياب نظريات علمية تؤسس لها، فإن العلم مسؤول بشكل أو بآخر عما تنجزه التقنية. فضلا عن ذلك، تسهم التقنية في تعزيز فعالية المنهج العلمي عبر استحداث أدوات جديدة للكشف والتقصي. وبوجه خاص، ما كان للثورة الوراثية التي دشنها مشروع الجينوم البشري أن تقوم لولا أدوات التحقق التي مكنت التقنية من تصنيعها وتطويرها.

وكما أسلفت، يظل التمييز بين العلم والتقنية يزايد بغاية نبيلة : الحول دون تلطخ العلم بلوثة التقنية. غير أن هناك مسوغا للتشكيك في إمكان تحقيق هذه الغاية، فالعلم أصلا موضع اشتباه معرفي وأخلاقي، وارتباطه بالتقنية لا يدميه بجراحات جديدة قدر ما ينكأ ويعمق جراحه القديمة.

لـــم يعد الحديث عن المعرفة النظرية بوصفها غاية في ذاتها سوى تعبير عـــن مشـــاعر رومانسية تركن إلى تصور شائه في العلم. صحيح أن الشبهات الأخلاقـــية التي تثيرها التقنية تحمّل العلم جرائر لا عهد لـــه بها؛ غير أن فكرة العلم نشاطا موضوعيا محايدا وطهرانيا مؤسسة على تصور مثالي لا يعكس أي واقع موضوعي.

هـــناك بدايـــة عنصر ظني يكتنف العلم، يستبان في كون أحكامه مؤقتة وقابلة للتعديل المستمر. يرجع هذا إلى أن شواهد العلم على فروضه تظل دوما أدلة جزئية لا تستنفد محتوى هذه الفروض. وكما أخبرنا هيوم منذ عهد طويل، ليســـت هناك إثباتات في العلم، بل حجج استقرائية تعجز مقدماتها ضرورة عن ضمان نتائجها.

علـــى ذلـــك، يظـــل التصور الرائج في العلم يثق في قدراته المعرفية ويراهـــن على إمكان الجزم بصدق فروضه. ثمة من يتحدث إلى يوم الناس هـــذا عن "الحقائق العلمية"، ويقطع بأن العلم قد "أثبت" صحة نظريات بعينها، وأن الـــرأي العلمـــي قادر دوما على "حسم" أي جدل. غير أن دأب العلم أن ينكر ما كان رجح من فروض، كما أن مآل نظرياته أن تلقى مصارعها على يـــد وقـــائع لـــم تكن أخذتها في الحسبان. التبجيل الذي يحظى به العلماء في الـــثقافة المعاصرة مؤسس إذن على ثقة تحز في غير مفصل، فعقلانية العلم لا تكمـــن في نزوعه الدوجماطيقي بل في استعداده الارتيابي لتنقيح نظرياته والتنصـــل منها حال ثبوت ما يخالفها. هذا على وجه الضبط ما يجعل العلم توجها تنويريا من الطراز الأول.

يكـــرس قصور العلم عن تحقيق مطلب اليقين تسليمه بمبادئ يفترض صحتها دون برهنة، قدر ما يكرسه مبدأ الملاحظة المشحونة، الذي يشكك في حاســـمية الـــدور الـــذي تقوم به الوقائع في دعم النظريات العلمية. وفق هذا المبدأ، تتحكم نظرياتنا العلمية جزئيا في طبيعة ما ندرك، ما يستلزم أنه ليست

هــناك "لغة محايدة" تصف الوقائع، وليست هناك "تجربة حاسمة" تنهي عملية التخــير بين الفروض. في نهاية المطاف، محتم على كل لغة وكل تجربة أن تصادر على صحة نظريات ليس لدينا ما يبرر الاعتقاد في صحتها.

هذا على المستوى المعرفي. أما من وجهة نظر قيمية، فيمكن الارتياب فــي موضــوعية العلم عبر التشكيك في الزعم باقتصار العلم على الأحكام الوصــفية وخلوه من الأحكام القيمية. هكذا يقر بتنام أن الحدود الفاصلة بين الوصــفي والقيمي ليست حاسمة، وأن التمييز بينهما يحول دون رؤية كيف يرتهن الواحد منهما بالآخر. وبطبيعة الحال، فإن هذا الارتهان يسوغ الاشتباه في قطعية الأحكام العلمية قدر ما يشكك في براءتها القيمية.

أمــا علـــى مســتوى الريــبة المزدوجة، المعرفية والقيمية، فقد بينت دراســات سوســيو_تاريخية أجريت في العقود الأخيرة أن العلم نشاط قيمي حــتى النخاع، وأنه ليس أقل تعرضا للشبهات القيمية منه للشبهات المعرفية. العلمــاء عند تومس كون مطالبون فحسب بحل المشاكل التي تضمن النظرية ســلفا القــدرة على حلها، في رهان مضمون النتائج يتنكب المخاطرة برقبة الــنظرية. غايــة العلم الأساسية ليست تفسير الظواهر، ولا الإخلاص لوجه الحقــيقة، بــل الحفاظ على النظريات السائدة في وجه الظواهر المناوئة. إذا واجــه العــالم وقــائع بدا أنها تثبت بطلان نظريته، فله أن يعيد قراءة هذه الوقــائع، وله أن يجترح تعديلات آدهوكية تعمل على استيعابها، بل لـــه أن يذهــب إلـــى حد طمسها. شيء واحد ليس لـــه : أن يبدي شكوكه في صحة نظريته. وعلى حد قول كون، فإن العالم الذي يتهم نظريته حال فشله في حل مشاكلها نجار أخرق ينحو باللائمة على أدواته.

وفــق هذا، العلم مبرر بأصوله العقائدية أكثر منه مبررا بأية تطلعات إنســانية جديــرة بالاحــتفاء. غير أن هذا إنما يلقي بالشبهة في سلامة العلم معرفيا وقيميا في آن. إنه يعني أن العالم لا يعنى كما يجب بالملاحظات التي تعارض فروضه، وأنه يستسلم لأهوائه التي تزين لـــه التشبث بها.

هـــناك مـــن يتبنى مواقف أكثر تطرفا حتى من كون، ويبدي استعدادا لـــرؤية مصـــالح الأقويـــاء وراء كـــل زعم علمي، بل ويذهب إلى أن مثل الموضوعية والحياد ليست سوى حجاب يخفي وراءه عمليات مشبوهة. العلم في أساسه مسألة مصالح ومساومات اجتماعية، وما الركون إلى "الحقائق" إلا دجل أيديولوجي يشتت الانتباه عن عمليات القمع التي تمارس ضد الخصوم. هكذا يبشر بول فيرابند بتحريرنا من طغيان مفاهيم "الحقيقة"، و"الموضوعية"؛ ويؤكـــد هاري كولنز أن "العالم الطبيعي يقوم بدور ضئيل في تشكيل المعرفة العلمـــية"؛ فـــيما تجادل روث هبرد بأنه "يتوجب على العلم السوي أن يؤكد المحتوى السياسي في العمل العلمي".

وفي السياق نفسه، يجادل هيو ليسي بأن العلم مشحون بالقيم، وأنه حين يـــتخلى عن بعض قيمه فلكي يتبنى قيما غيرها. غايات العلم لا تؤمّن بذاتها وجهة البحث العلمي، لأن السعي وراءها يستدعي تبني استراتيجيات تتفاعل مـــع قيم خلافية محددة. هكذا هيمنت استراتيجيات العلم الحديث، بتفاعلها مع مـــنظومة قيمـــية بعيـــنها، على الوعي المعاصر إلى حد تهميش بدائل تقيم اعتبارا لقيم العدالة الاجتماعية والحفاظ على البيئة؛ وهكذا استبين أن النشاط الـــذي حسب الوضعيون أنه يمثل أوج مراتب الحياد القيمي منحاز دوما إلى قيم خلافية.

العلـــم إذن مشـــبوه بمـــا يكفي معرفيا وأخلاقيا. غير أن محاولة دفع الشـــبهات عـــنه لا تكون عبر فك ارتباطاته التقنية، فهي آصرة إلى حد يحتم فشل هذه المحاولة، بل عبر تبني استراتيجيات تقنية بديلة تسهم في تفعيل قيم أكثر إنسانية.

نخلص من كل هذا إلى أن هناك رؤيتين في علاقة العلم والتقنية، رؤية وضعية يبدو أن الزمن عفا عنها تفصل فصلا حسما بين هذين النشطين، وتعلي من منزلة العلم على حساب التقنية، وأخرى، أكثر حداثة ويبدو أنها أكثر واقعية، تقر أن الفصل بينهما، بحكم التطور التاريخي الذي طرأ عليهما، لم يعد ممكنا. بيد أننا قد نلتمس في المنظور الذي يتغرض تكريس قيم إنسانية في توظيف التقنية سبيلا للجمع بين حسنيي تينك الرؤيتين.

المثقف

قد يستدعي رواج تعريف أي مفهوم يثير الجدل أسر أحداس لم تتعرض إلى حد كاف من النقد تتعلق بعملية تصنيف ماصدقاته (الحالات العينية التي تتجسد فيها دلالة المفهوم). بيد أن فعل الأسر هذا لا يشكل مطلبا منطقيا، رغم أن المناطقة لم تعدمهم الوسيلة لدعمه عبر اشتراط أن يكون التعريف جامعا مانعا، وهو شرط يبدو على قدر كاف من المهابة. لا أنكر أن التعريفات التي تحقق هذا الشرط قد تكون رائجة، بل إن رواجها قد يرجع إلى تحقيقها إياه.

غير أنني أزعم أن إقرار منطقية هذا الشرط يجعل مهمة التحليل تنزع منزعا نكوصيا يستهدف تكريس ما غبر عليه الناس حتى ألفوه، ويحول في الغالب دون قيام التحليل بوظيفته الأكثر أهمية وحاسمية، عنيت التمكين من فهم ما لم يكن بالمقدور في غيابه فهمه.

التعريف يكون جامعا إذا اشتمل على كل ما يبدو بداهة ماصدقا للمفهوم المراد تعريفه، بمعنى أن يشترط خصائص لا تجتمع إلا فيما اتفق الناس على أنه حالات عينية للمفهوم المعني، ويكون مانعا طالما استثنى ما يبدو بداهة خلاف ذلك. بيد أننا إذا تساءلنا عما يجعل الناس يتفقون على أن حالات بعينها تشكل حالات عينية لمفهوم بعينه، ويجعلهم يدأبون على استبعاد ما سواها، لوجدنا أن الأمر يتعلق بتصنيفات أسهمت في تكريسها عمليات تنشئة اجتماعية تخضع عادة إلى حد أدنى من أساليب النقد والاسترابة، إذا ما استثنينا سياقات التعريفات الإجرائية والتعريفات الاصطلاحية.

غير أنه ليس ثمة مبرر منطقي يجعل من الحالات التي تتواضع ثقافة ما على كونها حالات عينية لمفهوم ما، ما صدقات "حقيقية" لذلك المفهوم،

فالإلف والعرف يقومان بدور حاسم في تلك المواضعة. أما رواج التعريفات التي تكون بهذا المعنى جامعة مانعة، فأمر متوقع تماما، بل إن إقرار رواجها ضـــرب من التحصيل الحاصل، فالرواج لا يكون إلا لأفكار تتسق وما يركن إليه معظم الناس، ذات المعظم الذي رام التعريف الجامع المانع أسر أحداسه.

غالـــبا مـــا تشكل شبه الماصدقات (الحالات التي لا تعد بداهة حالات عينـــية للمفهوم المعني ولا تعد بداهة حالات غريبة عنه) مكمن خلاف بين مخـــتلف التحلـــيلات التي تطرح بغية تعريف المفاهيم. التعريفات التي تتسق بداهة مع أحداسنا قبل النقدية، كالتعريفات التي لا تتسق معها لكنها تنجح في تســـويغ اخـــتراقها لهذا الشرط، إنما تكتسب أهلية التصرف مع تلك الحالات الشاذة، بحيث يحق لها تصنيفها على منوال الحالات البدهية. هكذا تحتاز مثل تلـــك الـــتعريفات علـــى صـــبغة معيارية تهبها حق معاملة شبه الماصدقات بالطـــريقة التي صنفت وفقها سائر أشياء العالم. إذا أقر تعريف القداسة مثلا أن الكعـــبة والعلم والحرم والجامعي كينونات مقدسة، وأقر أن الشمس والبقر والأوثـــان ليســـت جديـــرة بفعل التقديس، وإذا استبين أن ذلك التعريف يقوم حقيقة بأسر أحداسنا (المنحازة ثقافيا) بخصوص عزو خاصية القداسة،

فـــإن لـــه أن يحدد –وفق تحليله– المنزلة التي تتنزلها أشياء من قبيل أضـــرحة الأولـــياء والحجر الأسود والرسم القرآني التي تشكل في السياقات الدينية شبه مصدقات تثير إشكاليات خلافية.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا لا يشكل مبلغ شاغلي في هذا المقام، وما حديثـــي عنه إلا حديث من يستبق الأحداث. إنه تحصين مسبق ضد انتقادات أتوقعهـــا، نوع من الإجراءات الوقائية قد تضطرني الحاجة إلى توظيفها حال مواجهـــتي أمـــثلة مخالفـــة تهدد سلامة التعريف الذي سوف أعنى بطرحه للمفهوم الذي يعنيني أمره، عنيت مفهوم المثقف.

غالبا ما يعتقد تماه بين المعرفة والثقافة، وهكذا يقال إن المثقف هو الذي يعـــرف، بحيث يكون هناك تناسب طردي بين قدر دراية المثقف وقدر ثقافته. علـــى ذلـــك، فإن الحيوانات على درايتها البادية بأمور حياتية كثيرة –اكتسبت بعضـــا مـــنها عبر اختبارها سبل العيش، وجبلت غرزيا على سائرها– ليست كائـــنات مـــثقفة. فضـــلا عـــن ذلك، فإننا لا نقول عن الله إنه مثقف، رغم أنه لا يعـــزب عـــن علمه شيء في الأرض ولا في السماء. ذلك أن الثقافة مفهوم ابستيمي بشري، ولذا فإن التعريف الذي لا يقصر الثقافة على البشر عاجز عن أســـر أحـــداس يتوجـــب أسرها. البشر وحدهم إذن هم المثقفون، لا بمعنى أن جميعهم مثقفون، بل بمعنى أنه لا أحد سواهم مثقف.

بضـــاعة المثقف كلام، وسبيله في ترويجها هي الإقناع بالحسنى، دون قســـر أو إكراه، اللهم إلا قسر الحجج الدامغة أو إكراه البراهين الحاسمة. بيد أن هـــذا لا يـــنقص من قدره شيئا، فالكلام ليس مجرد كلام، بل أفعال كلام تحدث وقعا عمليا على الآخرين، كما أن قدر ثقافة المثقف إنما يرتهن إلى حد كبـــير بالقطاعات التي يحدث تأثيرا فيها. من جهة أخرى، فإن الجزمية فعل مـــناف للثقافة، إذ يتعين على المثقف أن يبدي استعدادا مستمرا لتعديل رؤاه وفـــق مـــا يستجد من معلومات يقف عليها، وألا يدخر وسعا في البحث عما يســـهم في دعم موقفه أو الريبة فيه. هذا على وجه الضبط هو دور المعرفة في تأسيس كنه المثقف.

فضـــلا عـــن ذلـــك، فإن التنوع يشكل عاملا حاسما في تكوين ثقافة المثقف، فنحن لا نعتبر المتخصص مثقفا طالما اقتصرت درايته على معرفة تفاصـــيل مجال بعينه مهما دق شأنها. بيد أنه لا مدعاة لتوكيد استقلالية هذا العـــامل، فطالمـــا ارتهـــن اســـتحقاق المرء تنزل منزلة المثقف بتأثيره على الآخريـــن، فإن تنوع مظان مصادره نتيجة منطقية –وإن كانت علة سببية– لاقـــتداره علـــى التأثـــير علـــى جمع كبير من ذوي الاهتمامات المتنوعة.

المتخصص خلافا لواسع الاطلاع، لا يؤثر إلا على المعنيين بالقضايا التي يثيرها اختصاصه، ما يجعل تأثيره محدودا.

بيد أن القضايا التي تشغل الناس متنوعة بطبيعتها ولا تستقر على حال، وهذا ما يجعل عملية التأثير فيهم تستدعي ما هو أكثر من التعرف على مجال بعينه. لا أحد ينكر السلطة المعرفية التي يحتازها العلماء، بيد أن المثقف يحتاج إلى دراية مكينة بتاريخ الأمم وآداب الشعوب، بقضايا الأخلاق والمجتمع، بالفلسفة والفن والنقد، وبكل ما من شأنه أن يستثير حفيظة الناس أو فضولهم، أو يحرضهم على تخطي ما يعوق تحقيق ملكاتهم.

المثقف مبدع ضرورة؛ ولذا فإن الذين يلهجون بالحض على رؤى ارتآها أغيارهم ليسوا مثقفين. إنهم ليسوا مثقفين إلا بقدر ما يخوضون في عمليات تأويلية تستبان عبرها قدراتهم الإبداعية.

المثقف ناقد، والداعية ناقل. ماركس مثقف، لكن الماركسيين ليسوا مثقفين إلا بقدر ما هم ليسوا ماركسيين، أي بقدر ما يحيدون عن الماركسية أو ينوعون فيها كما علمها معلمها. الأستاذ الجامعي الذي يقتصر على تلقين طلابه معلومات كان استقاها من غيره ويلوك ما قاله الأسلاف، ليس مثقفا، وإن حصل على درجة الدكتوراه في الخصائص التي تميز الثقافة. الرسام والموسيقي والنحات، ليسوا مثقفين بالمعنى الذي أريد ما لم يخوضوا في أمر تأويل أعمالهم الفنية بطريقة تحدث أثرها في الآخرين؛ لكنهم إن فعلوا فإنما يسلكون بوصفهم نقادا. ذلك أن بضاعتهم، حين يمارسون أنشطتهم الأصلية، ليست كلاما، والمثقف بالتعريف كائن لغوي. وبطبيعة الحال، فإن هذا لا يلغي دورهم في التأثير، فلا ريب أنهم يسهمون بدور فاعل في تشكيل وجدانات البشر، كما أن كون المرء غير مثقف ليس سبة إلا بقدر ما يعد عوزه للمهارات الموسيقية نقيصة.

صحيح أن الثقافة بمفهومها العام تشتمل ضرورة على الفنون بشتى ضروبها، لكن الثقافة التي يعنيني أمرها في هذا المقام هي تلك التي ندعو إلى أن تكون شاغلا لكل الناس، الثقافة بوصفها توجها قيميا يتوجب أن ينزع المجتمع البشري شطره. قد يحق لنا حض الجميع على الدراية والإبداع اللغوي المؤثر في الآخرين، بيد أننا لا نطلب منهم أن يكونوا رسامين أو نحاتين أو قادة للأوركسترا.

المصلحون مثقفون ما لم يكرهوا الآخرين على ما يرونه صالحا، أو يكونوا تبعًا يلهجون بما تقره مصادرهم السلطوية، والمجتمع المكبل بأغلال ثقافات ليست من خلق أفراده، المجتمع الذي يرتضى لنفسه محاكاة ثقافة الآخر بطريقة تستلب منه هويته، مجتمع تعوزه الثقافة ضرورة، وإن احتاز على ثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي أو الفلكلوري.

الثقافة استعلائية بطابعها، وإن رامت تقديم العون للآخرين وتمكينهم من تغيير عالمهم، أو فهمه على أقل تقدير. ذلك أن المثقف حين يحاول إقناع الآخرين لا تساوره الشكوك حول قدراته على الإقناع، وهو حين يروم التأثير فيهم إنما يقر أنه يعلم ما يعلمون، وأنه أكثر أخلاقية وأقل فسقا من كثير منهم. إنه رغم قيامه بتحريك الجموع يظل يسير أمامهم ويعطيهم ظهره. بيد أنه لا مناص من القيام بهذا الدور الاستعلائي إذا أراد القيام بمهمته.

دأب المثقف أن يقول "لا"، ربما لأن الإجحاف دأب من ينكر عليه فعله، ومن هنا احتدم الصراع بين المثقف والسلطة. المثقف الذي يقول "نعم" إنما يمسك عن تأدية دوره بوصفه مثقفا طالما أنه قالها لمجرد أن الجهة التي "ينعم" لها تحتاز على سلطة بمقدورها أن "تنعم" عليه أو تلحق الضرر به. الحال أن قوله "نعم" في سياق ما كان يجرؤ فيه على قول "لا" إنما يسحب منه أهلية كونه مثقفا. قد يرى البعض أن المعركة التي تدور رحاها بين المثقف والسلطة محتم أن تحسم في صالح السلطة، فطرف بضاعته كلام،

وسلاحه قلم، وآخر تشد من أزره أسلحة لا قبل لـــه بها. على ذلك، فإن مآل تلـــك المعركة أن تحسم في صالح المثقف، وإلى هذا يتوق كل مثقف حقيقي، وإلا فقـــد الباعث على القيام بالدور الذي أناط بنفسه، وغدا نضاله أقرب إلى العبث منه إلى التضحية.

إشكاليات البحث العلمي في جامعة الإمارات(•)

لئن كان في التوجه التدريسي الذي تتبناه الجامعة ما يبرر الاحتفاء بالأعمال الابتكارية الرامية إلي تحسين طرائق التدريس وسائله، ويسوغ الأعباء التدريسية التي تثقل كواهل أعضاء هيأة التدريس، ويثمن العناية ببرامج تقويم المخرجات وتطوير المساقات وما شاكلها من برامج، فإنه محتم على هذا التوجه أن يحدث بعض الضرر بالبحث العلمي، فبقدر ما يكون التوكيد على فعاليات التدريس تكون التضحية بالنشاط البحثي.

تستبان غلبة الاهتمام بالمجال التدريسي على المجال البحثي في أهلية الحصول على جوائز التميز والعقود طويلة الأجل، حيث معايير الجانب العلمي أكثر صرامة من نظائرها في المجال التدريسي، ما يعني حظوة الأخير بدعم أقوى؛ كما تستبان تلك الغلبة في نقاط التماس بين ذينك المجالين، كما في حال الكتاب التدريسي، الذي لا يكاد يعتد به بوصفه بحثا علميا خالصا، كأن انتماءه إلي مجال البحث العلمي جريرة تحول دون إعمال شفاعة كونه نشاطا تدريسيا، وآية ذلك أنه لا يكافأ ماليا بقدر ما تكافأ الكتب المؤلفة، ولا يحتسب ضمن استحققات الترقية، رغم أن إعداد كتاب تدريسي يتطلب في آن الالتزام بأشراط العمل الأكاديمي وإيفاء معايير صلاحيته للتدريس، بما تشتمل عليه هذه المعايير من يسر في العرض ومراعاة لأهداف ومخرجات بعينها، فضلا عن اعتبارات أخرى يضيق المقام بحصرها.

لا مراء في أن الجامعة قد بذلت من الجهود الرامية إلي تكريس البحث العلمي ما يحمد لها، خصوصا في سياق المقارنة مع ما أنجزته الكثير

(•) ألقيت في ندوة عقدتها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية في عام 2002.

من الجامعات العربية، حيث قطعت شوطا متقدما في العناية بالأنشطة البحثية والتيسير على المهتمين بها. غير أننا لسنا هنا في معرض الإشادة بما أنجزته الجامعــة، بل في صدد تحديد مكامن الخلل وأوجه القصور التي تعاني منها الأنشطة البحثية فيها.

ثمــة إشــكاليات يواجهها البحث العلمي وصعوبات تعترض طريقه قد نلتمس السبيل إلي حلها عبر عقد موازنة أكثر إحكاما بين التوجهين التدريسي والبحثــي. ولعلــه حســبنا في هذا السياق أن نشير إلي أن الدراسات العليا بالكلــية، التــي يفــترض أن تشكل أحد الروافد الرئيسة للنشاط البحثي في الجامعــة، تظــل بعد مرور أكثر من ربع قرن علي تأسيسها، كينونة مجردة لا تحــس ولا تجس، إذ لم يتم إلي الآن تنفيذ أي من برامجها المقترحة، رغم كل ما بذلته إدارة الكلية والأقسام العلمية ولجان الدراسات العليا المتعاقبة من جهود في إعدادها.

هناك أيضا إشكالية عوز إيلاء الأبحاث النظرية والتخصصية الاهتمام الــذي تســتحق، حيــث تحظى الأبحاث التطبيقية والبينية بجل عناية اللجان المعنية وبالنصيب الأوفر مما يخصص للنشاط البحثي من موارد. ورغم أن لهذا مسوغا يتعلق بحاجة سوق العمل وبرامج التنمية التي تشرف الدولة على تنفــيذها، إلا أن هناك تخصصات نظرية تعاني من جرائه. وغني عن فضل البيان أن هذا الضرب من الأبحاث التأصيلية يحتاز على أهمية بحثية مائزة، ســيما في التخصصات الإنسانية والاجتماعية. إن المعرفة غاية ترام لذاتها، وهــي حــق طبيعي لمن يظل بقيد آدميته ليس لأحد أن ينكره عليه، كما أن هــناك قيما تسهم المعرفة النظرية الخالصة في تجسيدها وتسعى الجامعة إلى تحقيقها، وهي قيم لا تعاير بحال وفق مقاييس المؤسسات التجارية والخدمية.

ولا يفوتني في هذا السياق أن ألمح إلى أن النموذج البردايمي المتأسى بــه عمومــا فــي مخــتلف المجــالات البحثــية في الجامعة إنما يتعين في

التخصصات العلمية الطبيعية، ما يسمى بالعلوم الدقيقة، حيث تنمذج المعرفة علـى صـورتها، وهي تخصصات يغلب فيها الطابع التطبيقي العملي على النظري التأصيلي، رغم أهمية هذا الطابع الأخير.

ثمـة أيضا عوز في إيلاء قدر كاف من الأهمية للترجمة، حيث تعلى مرتبة الأعمال المؤلفة على الأعمال المترجمة، الأمر الذي يتضح خصوصا فـيما يمـنح مـن مكافـآت وما يتم رصده من أوزان للكتب المترجمة في اسـتحقاقات الترقية وجوائز التميز والعقود أطال أجلها أم قصر، رغم حاجة التخصصـات الإنسانية والاجتماعية في ثقافة مستقبلة إلي التراجم، خصوصا فـيما تم استحداثه من فروع معرفية جديدة، والاقتدار الخاص الذي تشترطه مثل هذه التخصصات.

لـن أفصّـل فـي الكثير من الصعوبات التي تواجه البحث العلمي، بل سـأكتفي بهـذه التلميحات المبتسرة تاركا فرصة الحديث عنها لمن قد يكونون أكـثر درايـة بها مني، على أن أعنى فحسب بقضية النشر –في مجلة الكلية حصـرا– لما لهذا الأمر من أهمية بالغة في مسألة الترقيات التي تشكل واجسا عند الكثير من الزملاء.

لا يكـاد يختلف اثنان من المطلعين على تجربة مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعـية علـى أنهـا خطت في الآونة الأخيرة خطوات ملموسة بفضل جهـود أسرة تحريرها والدعم الذي تلقاه من الكلية، حيث أصدرت في فترة وجيزة جملة من الأعداد المتأخرة، كما نجحت في إعداد موقع لها على شبكة المعلومات، وفي أن تعتمد بوصفها مجلة من الفئة الثانية. ولأن ترقية أعضاء هـيأة التدريس تتطلب النشر في مجلات من الفئة الأولى، فإن مجلة الكلية ـــ بالـرغم مما قامت به من إنجازات جديرة بالإشادة ـــ تظل تقصر عن تحقيق مـبلغ ما نتوق إليه. وبحسبان ان فرص النشر في أبحاث الفئة الأولى ضئيلة في بعض التخصصات الإنسانية والاجتماعية، وتكاد تكون منعدمة في جلها،

فإنـــه يتعين علينا البحث عن حل عملي لهذه الإشكالية، سيما أنها تهدد الكلية بفقد الكثير من كفاءاتها المتميزة.

أول ما نلحظ في هذا الخصوص قلة عدد صفحات المجلة الذي لا يربو كثيرا على المئتي صفحة. ولأن المجلة تصدر عددين في كل عام، تخصص أحدهما للأبحاث الإنسانية والآخر للأبحاث الاجتماعية، ولأن عددا لا يستهان به من الأبحاث يأتي من خارج الكلية، فإن فرص أعضاء التدريس بالكلية في النشـــر بها ليست بأي حال وافرة. هناك أيضا إشكالية غياب الحافز المادي، حيـــث لا يكافـــأ كتّاب الأبحاث وإن كوفيء مقيموها. يبدو أن هناك شعورا مفاده أن نشر المجلة الأبحاث والدراسات التي تقوم بإجازتها فضل تتفضل به أجدر أن تشكر عليه من أن تقوم بمكافأته.

مـــن منحى آخر، فإن ارتهان الحصول على ترقية بالنشر في مجلات الفئة الأولى، الذي يعني عمليا النشر باللغة الإنجليزية في مجلات معترف بها عالمـــيا، يـــبدو فـــي حاجـــة إلي إعادة نظر. الراهن أنه كان مدعاة عجب لا ينقضي عند المقيمين الخارجين الذي أفصحوا عن العنت التي يلقها أساتذة الجامعـــات الأمريكية في النشر بمثل تلك المجلات، حيث تصل نسبة رفض الأبحاث في بعض التخصصات الإنسانية إلي 95 بالمائة.

مـــن مـــنحى أخـــير، فـــإن الأبحاث المعنية بخدمة المجتمع المحلي وبالخوض في قضايا جهوية أو متعلقة بالثقافة العربية الإسلامية، رغم توكيد الجامعـــة أولويتها وحرص مؤسسات الدولة على تشجيعها، أقل إثارة لاهتمام محـــرري مجلات الفئة الأولى الأجنبية، ما يحول دون حظوة عدد كبير من الأبحاث المتميزة بالنشر فيها.

تظل على ذلك إشكالية أهلية المجلة لأن تكون من الفئة الأولى الإشكالية الأكـــثر إلحاحا وأهمية. قبل أن أقترح بعض الحلول، دعوني بداية أتساءل عما يحـــول دون اعتـــبارها مجلة من تلك الرتبة وعن استحقاقات جعلها كذلك. إذا

كانــت تحكّــم من قبل لجان يفترض أن تكون الأكثر اختصاصا في المجالات المعنــية، فأي فرق يفضل مجلات الفئة الأولى عليها؟ أم ترى أن هيأة التحرير تعلــم بكفاءات أقدر على التحكيم وترسل بأبحاثها إلي كفاءات أقل اقتدارا لأنها تعتبر نفسها هيأة التحرير مجلة أقل مرتبة؟ لقد أبلغني سكرتير هيأة التحرير أن نســبة رفض الأبحاث الاجتماعية تصل إلي ما يقرب من 40 بالمائة، في حين تــبلغ فــي حالة الأبحاث الإنسانية أكثر من سبعين بالمائة، ما يعني أن معايير محكمي أبحاثها صارمة إلي حد يكفل حظوتها بشرف الرتبة الأولى.

لــنا أيضـــا أن نتساءل عن أصول فكرة التصنيف بين رتب المجلات العلمــية. لقد علمت أن الفكرة عربية المنشأ، بل خليجية، وأيا كان مصدرها، فـــإن الســـؤال حول مسوغها جدير بأن يجاب عنه، ولربما نجد في اختلاف مسوغات التصنيف أو عوزها كلية ما يخفف من مطلقية الحكم بوجوب النشر في هكذا مجلات بوصفه مطلبا للترقي في سلم المجد الأكاديمي.

مــن جهة أخرى، قد يقال إن مجلة الكلية لا ترقى إلي مرتبة مجلات الفــئة الأولى لأنها ليست تخصصية. لكن هذا إنما يستوجب جعلها كذلك. إذا لم تكن جامعة الإمارات العربية، مستعدة لتأسيس مثل هذه المجلات، فإن عدد من ينتظر منه أن يبادر بذلك سوف يقل واحدا؟

علـــى أي حـــال، بالمقدور تبني سلسلة من التغيرات تفضي في نهاية المطاف إلي مجلات تخصصية. لنا مرحليا، وإلي أن يتم الخوض في إمكانية وجـــدوى تطبيق المشروع الذي سوف أقترح، أن نوصي بأهلية مجلة الكلية لأن تعـــد مـــن الفـــئة الأولـــى نسبة إلي تخصصي اللغة العربية والدراسات الإســـلامية، كـــون العربـــية اللغـــة التـــي تعبر عن أدبيات ومواريث هذين التخصصـــين، كمـــا لـــنا أن نخاطـــب أقسام الجامعات العربية في مختلف التخصصـــات الإنسانية والاجتماعية، لنتعرف على المجلات العلمية المعتمدة لديهم في الترقية، بحيث نعتبر ما يعد عند معظمها مجلات تخصصية مجلات من الفئة الأولى، مؤقتا على أقل تقدير.

دعونـــي أؤكـــد أيضــا الأســلوب الذي تبنته هيأة التحرير في الآونة الأخـــيرة، عنيـــت تخصيص كل من عددي العام الجامعي لمجال عام بعينه، بحيث يكون واحدا في الاجتماعات والآخر في الإنسانيات. في مرحلة مقبلة، يفـــترض أن تكـــون وشـــيكة، يمكن حل إشكالية ندرة فرص النشر بإصدار عددين في الوقت نفسه، بحيث يعني كل منهما بأحد ذينك المجالين، تأسيا بما تقوم به بعض المجلات العلمية، كمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة.

فـــي المرحلة التالية، التي قد تعقب سابقتها بفترة تصل إلي عامين، لنا أن نشـــرع في تقسيم أقسام الكليات إلي أربع مجموعات، عوضا عن اثنتين، بحيـــث تشكل أقسام الاجتماع وعلم النفس والفلسفة مجموعة، وأقسام التاريخ والجغرافيا والعلوم السياسية مجموعة، والأقسام اللسانية مجموعة، ومجموعة أخـــيرة تتشـــكل مـــن ســـائر أقسام الكلية ذات الطابع التطبيقي البيّن، بحيث يخصص عدد لكل واحدة منها، على أن تصدر أربعة أعداد كل عام.

إذا لم ترق لعلماء النفس فكرة الارتباط ثانية بالفلسفة، باعتبار أن ذلك يذكـــرهم بمـــاض أليم غبر عهده، فلهم أن ينضموا إلي المجموعة التطبيقية، خصوصـــا أن ذلـــك يناســـب الطـــابع الامبيريقـــي الذي تتسم به الدراسات الســـيكولوجية. ومهما يكن من أمر، قد ننجح علي هذا النحو، أقله بعد مرور عقـــد مـــن الزمان، في تأسيس مجموعة من المجلات التخصصية من الفئة الأولى، بحيث يتسنى في نهاية المطاف أن يشرف كل قسم علمي على مجلته التخصصية بشكل مباشر، وقد تكون هناك مدعاة لتشكيل لجنة إشرافية عامة.

بـــالمقدور أيضـــا تقصى عدد المتوقع تقدمهم للترقية في مختلف أقسام الكلـــية العلمـــية، علـــى أن تحظى الأقسام ذات الأعداد الأكبر بأولية تأسيس مجـــلات تخصصية، بحيث نعجل بطرح حلول عملية لأوسع قطاعات ممكنة من أعضاء هيأة التدريس بالكلية.

يتضـــح أنـــه من شأن تأسيس مثل هذه المجلات المتخصصة أن يحل إشـــكاليات الترقـــية ليس فقط في جامعة الإمارات بل في مختلف الجامعات العربـــية، التـــي تعاني على نحو مماثل من عوز تلك المجلات، الأمر الذي يضـــمن توفـــر مـــادة مستمرة ومتميزة لها، ويجسد مثال الريادة الذي تعمل الجامعة على تجسيده.

قد يبدو هذا حلا طوباويا إلي حد، لكن إنجاز أي من مراحله يشكل في مـــبلغ ظني خطوة في الاتجاه الصحيح. إن كلية العلوم الإنسانية التي يشكل أعضـــاء هـــيأة تدريســـها وطلابها القطاع الأوسع نسبة إلي سائر الكليات، لا تحمـــل الجامعـــة الكثير من الأعباء المالية التي تحملها إياها أي من تلك الكلـــيات، وهذا مدعاة إلي النظر إلي الإشكاليات التي تعاني منها كليتنا على نحو خاص، عوضا عن أن يكون مسوغا للحد من مخصصاتها المالية. فضلا عـــن ذلـــك، فإن تكاليف طباعة المجلة إنما يقتصر على ما ينفق على مقيمي أبحاثها، كونها تطبع داخل الجامعة، ما يعني أن المشروع ليس باهضا بالقدر الـــذي قد يخيل إلي البعض. في تقديري، وقد أكون مخطئا، أن تكاليف عشر مجلات تخصصية في عام دراسي كامل لن يتجاوز بكثير ما ننفقه على أستاذ زائر واحد في فصل دراسي واحد.

وأخـــيرا، أشـــير إلـــي أن التقليل من غلبة التوجه التدريسي، في صالح الـــتوجه البحثـــي، إنمـــا يشكل عاملا حاسما في استقطاب الكثير من الكفاءات والحفاظ على الراهن منها. في المقابل، فإن مآل التوكيد على البحث العلمي أن يؤتـــي أكلـــه علـــى الصـــعيد التدريسي. إن العناية بالتوجه البحثي لا تستلزم ضـــرورة التقليل من الاهتمام بالفعاليات التدريسية، فالراجح أن الساعات التي يمضـــيها عضـــو هيأة التدريس منكبا على أبحاثه ليست بأي حال على حساب تنمـــية مهاراتـــه التدريســـية أو تطوير المادة العلمية التي يقدمها لطلابه. على العكس تماما، فإن التوجه البحثي هو الرافد الحقيقي لأي توجه تدريسي حقيقي.

ثمة شعور رائج مفاده أن البحث إنما هو أداة الباحث في التحسين من أوضـــاعه الوظيفــية أو الأكاديمية الشخصية. وفي الوقت الذي لا أنكر النفع الشخصــــي الذي يعود به البحث على صاحبه، فإنني أكاد أجزم بأن المقصر في حقوق البحث الأكاديمي مقصر ضرورة في تأدية واجباته التدريسية.

اختلالات في الدراسات

لا تشكل هذه الخطرات دراسة لوضع الدراسات العليا في الجامعات الليبية -بعد مرور أكثر من نصف قرن على تأسيس أولها- ولا أريد منها سرد حيثيات تسوغ إصدار أحكام عامة، فهي مجرد إشارات تشي بأن هناك اختلالات تعاني منها برامج دراسات عليا تصادف أن وقفت عليها، أو علمت ببعض تفاصيلها. المقصود إثارة أسئلة قد يتسنى عبر التقصي الجاد لوضع برامج الدراسات العليا في بلادنا الإجابة عنها، توطئة لاتخاذ إجراءات إدارية وأكاديمية تسهم في تحسين أوضاعها، وعلاج ما فسد منها. سوف ترد الإشارات المعنية في شكل سرد لثلاث وقائع.

كنت كلفت لعامين بلجنة الدراسات العليا بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية المتحدة، وكانت اللجنة تعقد اجتماعات دورية، بمعدل اجتماع كل ثلاثة أسابيع، تفحص فيها مقترحات تقدم من مختلف أقسام الكلية، تشمل خططا لبرامج تخصصية وبينية (متعددة التخصصات). وقد كانت أعمال اللجنة استمرارا لأعمال لجان سابقة كانت تكلف كل عام طيلة أربع السنوات التي سبقت تكليف هذه اللجنة.

تشترط لائحة الدراسات العليا بالجامعة ألا تعرض المقترحات على اللجان المختصة بالكليات إلا عقب استيفاء الأقسام المعنية شروطا أوجز بعضا منها في التالي. تحديد اسم البرنامج المقترح وتوضيح أهدافه ومخرجاته التعليمية وعرض مبررات إنشائه؛ تحديد مسؤولية الأقسام والكليات المشرفة عليه؛ تحديد مدى توفر أعضاء هيأة التدريس وسائر الإمكانات اللازمة لتنفيذ المقترح؛ تفصيل الخطة الدراسية المقترحة، والمواد الدراسية الإجبارية والاختيارية، وتوصيف كل منها؛ التكهن بالأعداد المتوقعة

للطلبة الذين سيتم تسجيلهم على مدى ثلاثة الأعوام التالية؛ تقدير التكاليف المتوقعة لتنفيذ البرنامج والمصادر التمويلية المقترحة لتغطيتها؛ عرض الدراسات الفنية للمشروع التمهيدي التي أجراها استشاريون ومقيمون خارجيون؛ مقارنة البرنامج المقترح مع برامج تقدمها ثلاث جامعات عالمية مرموقة في التخصص؛ وإعداد استبانة لأوضاع سوق العمل توضح مدى الحاجة إلى حاصلين على شهادة الماجستير في التخصص المعني.

هكذا أمضت اللجنة حولين كاملين في فحص البرامج المقدمة من مختلف الأقسام العلمية، بغية التأكد من استيفاء كل منها الاستحقاقات التي أتيت على ذكرها، وكانت لجنة الدراسات العليا بالكلية تحيل تقاريرها التقويمية إلى لجنة التطوير بها، التي تحيل بدورها ما تصادق عليه إلى مجلس الكلية، ومنه إلى إدارة الدراسات العليا على مستوى الجامعة، ثم مجلس الشؤون العلمية، الذي يرأسه مدير الجامعة، فلا يصدر قرار باعتماد أي برنامج إلا بعد موافقة كل هذه الجهات، ومصادقة الرئيس الأعلى للجامعة (وزير التعليم العالي).

حتى الآن، مضى على تأسيس الجامعة أكثر من ثمانية وعشرين عاما، ولم يجز برنامج دراسات عليا واحد في كلية العلوم الإنسانية. الحال أنه لم تتم الموافقة حتى الآن إلا على برنامجين، أحدهما في كلية الهندسة والآخر في كلية العلوم. ثمة خشية من أن فتح المجال دون تدقيق كاف في كفاءة البرامج المطروحة قد يقلل من قيمة الشهادات الممنوحة، ويسيء من ثم إلى سمعة الجامعة.

هناك أيضا انشغال بالاعتماد الأكاديمي العالمي، الذي حصلت عليه معظم كليات الجامعة، وتظل كلية العلوم الإنسانية في طور الإعداد للحصول عليه. يشترط هذا الاعتماد استيفاء معايير بعينها حددتها منظمات أكاديمية مختصة. غير أن به شرطا مقلقا أثار الكثير من التحفظات، عنيت أن تكون

الدراسة في هذه الكلية باللغة الإنجليزية. ورغم أن هذا الشرط متوقع من جهة اعتماد لا تجيد العربية، إلا أنه في حالة العلوم الإنسانية شرط تعوزه الوجاهة، بحسبان علاقة هذا العلوم بالخصوصيات الثقافية.

قد يستبان من قائمة الاشتراطات، وما تلتها من ملاحظات، أن ثمة حرصا مبالغا فيه، وأن الإجراءات تتسم بطابع روتيني قد يعرقل الكثير من البرامج الواعدة، خصوصا أن هناك باستمرار مسوغات للاعتراض على أي برنامج، مهما بلغ قدر جودته. على ذلك، يجدر أن نلحظ أن هناك عددا لا بأس به من الجامعات العربية قد شرعت تتأسى بالقيود التي تفرضها جامعة الإمارات، أذكر منها على وجه التحديد جامعة الكويت، والتي ما كنت لأعلم بوضعها في هذا الخصوص لولا أنني كلفت منذ ثلاث سنوات بتقويم برنامج الدراسات العليا بقسم الفلسفة فيها.

في المقابل، ثمة عوز في الحرص مبالغ فيه فيما تصادف أن اطلعت عليه من برامج للدراسات العليا في بلادنا. أذكر أن زميلا طلب مني إبداء الرأي في برنامج للدراسات العليا كان ينوي اقتراحه على إحدى المؤسسات الأكاديمية في بلادنا. لم أكن لأجد عناء كثيرا في تأدية هذه المهمة، فمبلغ ما كتبه قائمة بالمواد الدراسية، استهلها بديباجة من ثلاثة أسطر. غير أنني اعتذرت عن المهمة.

لم تمر ثلاثة أشهر، حتى علمت أنه تمت المصادقة على البرنامج من الجهة المختصة (الوحيدة)، وما أن مرت ثلاث سنوات حتى تسلمت أول دفعة من خريجي البرنامج شهادات الماجستير المستحقة. المفارق أن الزميل الذي تحدثت عنه من أكثر أعضاء هيأة التدريس في الجامعة إحساسا بالمسؤولية وكفاءة في تخصصه، بل إنه ينظر إليه عادة من قبل زملائه على أنه يحمل الأمور محمل الجد على نحو لا يخلو من شطط ومغالاة.

على ذلك، ربما ما كان لي أن أقول ما قلت لو أنني لم أطلع على تجربة جامعـــة الإمارات، فضلا عن تجربة جامعة الكويت. غالبا ما تجعلنا التغيرات الطفـــيفة التدريجـــية نسهو عن التغيرات الجائحية التي مآلها أن تحدث (على طـــريقة الضـــفدعة التي ماتت سلقا دون أن تدري، بسبب الزيادة الطفيفة غير المحسوســـة في حرارة الماء)، وعادة ما تجعلنا العادة نستمرئ القيام بما نقوم به، فلا نعود نعنى بما إذا كان قيامنا به يستوفي استحقاقات الوجه الذي ينبغي.

أعلـــم أن كثيرا من برامج الدراسات العليا في مختلف الجامعات الليبية مطالـــبة بإجراءات أكثر صرامة من تلك التي تومئ إليها الواقعة سالفة الذكر، لكننـــي أعلم أيضا أن كثيرا منها لا يختلف إلا في تفاصيل طفيفة عما ذكرت. الحـــال أنـــه فـــي أحيان كثيرة، تتحدد مواد برنامج الدراسات العليا، بل تتحدد بـــرامج الدراســـات العليا بأسرها (فليس في هذه البرامج غير موادها) وفق تخصصـــات أساتذة القسم المعني، وبذا تقلب المعايير رأسا على عقب وتوضع العـــربات عمـــدا أمام الخيول. الراهن أن الاجتماعات التي تخصصها الأقسام العلمية لمناقشة برامج الدراسات العليا في بداية كل عام جامعي أشبه ما تكون بعملية تقسيم الأنفال على من تصادف أن حضر الغزوة.

فـــي واقعة أخرى، دخلت قاعة الكونترول في إحدى كليات جامعاتنا، ففوجئـــت بـــنقاش يدور حول ورقة إجابة طالب كان يدرس في أحد برامج الدراسات العليا في تلك الكلية، وكانت لجنة الامتحانات المختصة بالدراسات العلـــيا قـــد ناقشـــت إمكان إضافة درجتين إلى مجموع درجاتها كي يحصل صـــاحبها على درجة النجاح الدنيا (65 درجة). أخبرني أحدهم أن بعض أعضاء اللجنة رفض فكرة ما يسمى بـــ "درجات الرحمة" من أساسها، كونها لا تلـــيق بمفهـــوم الدراسات العليا، لكن الأغلبية أقرت إضافة الدرجتين، ما جعلهم يشرعون في إتمام الإجراءات المناسبة.

غـــير أنـــه سرعان ما استبين أن الورقة التي صححها مدرس المادة، ومـــنحها 63 درجـــة مـــن مائة درجة، قد تسللت خطأ إلى مظروف أوراق الأجوبة التي كان مكلفا بتصحيحها، والتي لم يكن عددها يتجاوز عدد أصابع اليديـــن. لقـــد صحح هذا الأستاذ أجوبة أسئلة مادة مختلفة تماما، ورصد لها درجـــة لا تفـــرق عن درجة النجاح إلا ما يدخل في نطاق اختصاص لجان الـــرحمة إضافته. صحيح أن هذا الأستاذ المعني لم يكن مواطنا ليبيا، وأنه لم يعمر طويلا في الجامعة بعد تلك الواقعة، وإن عمر طويلا قبلها، وصحيح أن هذا استثناء قد يكون نادرا، لكنه استثناء لافت، فهو يشي بأن ثمة خللا ما في جهة ما. حتى لو كان نادرا، ولا أظنه وحيدا، فإنه يظل يثير أسئلة محرجة.

في الواقعة الثالثة والأخيرة، طلب من أحد أعضاء هيئة التدريس في أحد الأقســـام العلمـــية بإحدى الكليات، بعد الموافقة على منحه إجازة تفرغ لمدة عام جامعـــي، أن يواصـــل تدريس إحدى المواد الدراسية التخصصية الدقيقة لطلبة الدراسات العليا بقسمه. اعتذر المعني، رغم درايته بحاجة القسم، لأنه كان يتوقع رفـــض رئـــيس الجامعة؛ وقد صدق توقعه، فما كان إلا أن واجه القسم مشكلة تدريس تخصصه الدقيق.

اســـتبعدت مباشـــرة فكرة إضافة مادة بديلة، ولم يفكر أحد إطلاقا في تأجـــيل تدريس المادة إلى حين عودة مدرسها الوحيد، فبقيت المشكلة تواجه الجميع. بعد أيام مرّ صاحبنا بمكتب أحد الزملاء، فاستوقفه الأخير واستضافه فـــي مكتـــبه؛ وما أن جلس حتى أخرج من درج مكتبه ورقة وقلما، وبادره بقوله : "تعرف أن القسم محتاج إلى من يدرس المادة التي تدرس؛ لكن رئيس الجامعة رفض تدريسك إياها. هل لك أن تخبرني عن الخطوط العريضة لهذه المـــادة، لعلني أستطيع تدريسها؟"! شده صاحبنا، أسقط في يده، وما لبثت أن أدرك أنه لا يهم كثيرا ما الذي يدرس في البرنامج المعني، طالما أن النصاب التدريسي يحسب كاملا.

علـــى كل ذلك، لا يفوتني أن أقر ما يعلمه كل عضو هيأة تدريس في جامعاتـــنا الليبية؛ أن تدني ما يتقاضون من مرتبات جعل الكثير من الأقسام العلمية تستحدث برامج لمجرد توفير إعانات مادية لأعضاء مجالسها، وليس تلبية لحاجة المجتمع إلى كفاءات في تخصصات بعينها، أو للأهمية المعرفية التي تحوزها هذه التخصصات، أو أي شيء من هذا القبيل.

ولعل الأمر أكثر سوءا في الجامعات والأكاديميات الخاصة، حيث يعد العـــامل المـــادي أساسيا في استحداث أية مشاريع. المروع أن خريجي هذا المناخ الأكاديمي المنفلت ـــ وهذا أقل ما يمكن أن يوصف به ـــ قد أصبحوا يشـــكلون نسبة لا يستهان بها من أعضاء هيأة التدريس في التعليم الجامعي، وأضحوا مسؤولين عن طلاب سوف يقومون بدورهم بتدريس الأجيال القادمة في التعليم الأساسي والثانوي، وربما حتى الجامعي، لو استمرت الأمور على حالها هذا.

بـــيد أن الصورة ليست قاتمة إلى الحد الذي قد يتبادر إلى الذهن. يظل هناك أساتذة أكفاء على قدر مناسب من الأهلية والإحساس بالمسؤولية، ورغم أن عددهـــم يتناقص بسبب التقدم في السن والإحالة إلى التقاعد، إلا أن عددا لا يســـتهان به من طلابهم قد تأثر بهم وتأسى بحرصهم. أيضا، فإنني أنزع إلى أن الإصلاح ممكن دائما، وأن الفساد، وإن طال المستوى الأخلاقي، قابل لأن يقاوم، طالما تسنى إعمال القوانين وتطبيقها دون استثناءات.

اعتـــبر آيـــة على زعمي ظاهرة الغش التي نعاني منها على مستوى التعلـــيم الأساسي والثانوي، والتي يبدو أنها آفة استشرت إلى حد يحول دون القضـــاء علـــيها. واضح أن هذا خراب أخلاقي في المقام الأول، لكن تجربة الإمـــارات توضح كيف أن الأمر مرهون بتطبيق لوائح صارمة. لقد لاحظت في أول فصول تدريسي في تلك الجامعة أن الطلبة لا يحاولون الغش، وحين ســـألت عـــن علة هذا الأمر، طلب مني النظر في لائحة الجامعة. ثمة نص صـــريح فيها يقضي بفصل أي طالب يقوم بالغش، أو يحاول فيه بأية صور

مـــن الصور، فصلا نهائيا من جميع جامعات الدولة. ورغم أن صرامة هذه العقوبـــة جعلـــت بعـــض أعضاء التدريس يتغاضون عن الإبلاغ عن وقائع الغـــش، فـــإن هـــذا العدد يظل صغيرا بمقتضى خشية أعضاء هيأة التدريس أنفســـهم، وأغلـــبهم من غير المواطنين، من أن يتعرضوا لمساءلة قد تنتهي بإنهاء عقودهم. ومهما يكن من أمر، فإن لوائحنا أكثر مرونة، وقد تكون أكثر معقولية ووجاهة، لكن مشكلة الغش تظل قائمة لأنها لا تطبق أصلا.

قـــد يـــبدو أن المقارنة مع الإمارات مجحفة بحكم التقدم (المادي) الذي أحرزته في العقود الأخيرة؛ لكنها ليست كذلك، فالظروف الاقتصادية والجغرافية والســـكانية وحتى الاجتماعية متشابهة إلى حد كبير، ما يعني أن الفارق في أية إنجـــازات لا يشكك في التشبيه بقدر ما يدين أحد أطرافه (في القطاع الجامعي خصوصا، فلا أرغب في التعميم بسبب تحفظات أخرى على التجربة الإماراتية يضيق المقام بسردها).

لوائـــح الترقيات، وسبل تطبيقها، مسؤولة بدورها عن الاختلالات التي تعاني منها الدراسات العليا. وبطبيعة الحال يفترض أن يقتصر تدريس طلبة الدراســـات العليا على الحاصلين على درجة أستاذ، وفي استثناءات تفرضها نـــدرة التخصص، يسمح بقيام الحاصلين على درجة أستاذ مشارك بالتدريس. غير أن الواقع في بلادنا مخالف في حالات كثيرة لهذه الصورة المثالية، كما أن مرونة تطبيق لائحة الترقية، وضعف هذه اللوائح أصلا، يكاد يبدد الفروق بين الدرجات العلمية.

ثمة تهاون لا مثيل لـــه في تقويم أبحاث الترقية، إلى حد أنني لم أسمع حـــتى الآن عن متقدم إلى الترقية لم يلبّ طلبه. فضلا عن ذلك، فإن الأبحاث هـــي العـــامل الوحـــيد الذي يعتد به في الترقية. في معظم جامعات العالم، الأبحاث العلمية جزء أساسي من متطلبات الترقية، يشكل في أفضل الأحوال خمسين بالمائة، وقد تتدنى هذه النسبة حتى تصل إلى ثلاثين بالمائة، ما يعني أنه ليس الجزء الوحيد.

فضلا عن ذلك، تشكل استحقاقات التدريس عاملا حاسما في الترقية في معظم جامعات العالم الجديرة بالاحترام. ترتبط هذه الاستحقاقات بعوامل كثيرة أذكر منها عدد المواد التي يدرّسها المتقدم للترقية، مدى تنوع هذه المواد، مساهمة المعني في تطوير مواده، حداثة الكتب التي يقوم بتدريسها، تحديثه لأهداف كل مادة ومخرجاتها، إسهامه في تحديث أساليب التدريس، مدى اعتماده على أساليب التقنية الحديثة، توكيده على التعلم الذاتي في مقابل التلقين، أداءه وفق تقويم الطلبة الذي يتم بشكل دوري كل فصل دراسي، تقويم الزملاء الذي يتضمن حضور لجنة من الأساتذة بعضا من محاضراته، وما إلى ذلك.

تخصص أيضا نسبة للخدمات التي قدمها المتقدم للترقية لمجتمعه، المحاضرات العامة التي ألقاها، مشاركته في تقويم أبحاث تخصصية خارج الجامعة التي يدرس بها، مساهماته الثقافية في وسائل الإعلام المختلفة، الاستشارات التي قدمها في مجال تخصصه لمؤسسات المجتمع، وما إلى ذلك.

أمر آخر، بل شجن آخر من شجون الدراسات العليا، يتعلق بالبعثات. بداية، تطبق أحيانا في اختيار المعيدين معايير غير أكاديمية (مشبوهة)، صحبة المعايير الأكاديمية، وأحيانا بديلا عنها. أضف إلى ذلك أن الجامعة أحجمت، ولفترة تربو على عقدين، عن إرسال بعثات دراسية إلى الدول الغربية. في حالات كثيرة، الذي يدرّس في برنامج الدراسات العليا في الجامعة سبق أن تخرج فيها. في تقديري أن هذا أشبه ما يكون بزواج الأقارب، بما يورثه من ضعف في النسل. ذلك أن الدراسة في الخارج لا تعني فحسب إتقان لغة أخرى والحصول على مصادر معرفية جديدة، لكنه يعني أيضا التعرف على طريقة أخرى في العيش والتفكير، وتكريس قيم أكاديمية أساسية ليس أقلها التسامح والانفتاح على الآخر. وغني عن فضل البيان أن تجديد الدماء أمر حاسم لكل حياة أكاديمية.

أقــول كل هذا والحسرة تملأ نفسي، فأنا أتحدث عن قطعة من بلادي، بل قطعة من فؤادي. لا أحد ينكر، وليس لأحد أن ينكر، إسهامات جيل بأسره في بناء صرح التعليم العالي في بلادنا؛ غير أن مآل ما أسهم أبناء هذا الجيل فـــي بنائه أن يقوض، إن لم يقوض فعلا، ليس بسبب غياب الوعي، فلا أحد يجهــل حقــيقة مـــا يحدث، بل بسبب غياب الإحساس الحقيقي بالمسؤولية، وغـــياب الـــرقابة، فضلا عن الظروف المادية غير المواتية التي يعاني منها أعضــــاء هيـــئة التدريس والتي جعلتهم يضطرون إلى ممارسات لا يرضون عنها، وإن اضطروا إليها.

مقصد المؤلف

التأويل عند بيتي إعادة تمثل خبرات شعورية عصفت بالمؤلف تعين على فهم نصه. التعبير عند كروتشه عاطفي دوما؛ فحتى الفكرة المنطقية أو العلمية "تصبح شعورا وتخيلا، ما يجعل العمل الفلسفي أو التاريخي أو العلمي ليس صادقا فحسب بل جميلا، ويتوجب أن يحكم عليه ليس فقط منطقيا بل استاطيقيا." أما لتحليل عند إيكو فهو "أن تقول ما لم يقله المؤلف، وما كان له أن يقول سواه، لو كان طلب منه أن يقول".

تشكل مسألة مقصد المؤلف موضع اهتمام الفلسفة والنقد الأدبي، حيث يزعم البعض أن مقصد المؤلف مناط كل تأويل، وأنه لا سبيل لفهم أي نص إلا بتحديد مقصد مؤلفه؛ فيما يزعم بعض آخر أن مقاصد الكتّاب لا تحدث فرقا في تحديد دلالات النصوص، وأنه أجدر بنا حين نروم فهم أي نص أن نصادر على موت مؤلفه.

ولكن ما الذي يجعل فهم النصوص رهنا بمقاصد مؤلفيها؟ ومتى يتوجب أن يقتصر التأويل على مقاصد نصوصهم؟ أترى مقاصد المؤلفين شيئا ما أن انتبهنا إليه حتى تسلل منا خفية، وما أن غفلنا عنه حتى خرج علينا متوعدا؟ وهل صحيح أن المؤلف قد لا يدري على وجه الضبط كنه مقصده، وأنه قد يفيد من تخمين المؤول إياه؟ وأخيرا، إذا كانت غاية النص أن يفهمه متلقيه، فهل تختلف استحقاقات الفهم وقفا على جنس النص أم ترتهن بأسلوب الكاتب في عرض رؤاه؟ هذه بعض الأسئلة التي تثيرها إشكالية مقصد المؤلف، وتشكل موضع اهتمام هذه الدراسة.

غموض النص

اللغات البشرية غاية في التركيب، والنصوص التي تكتب بها حمالة أوجه. الكلمات كالعدسات، إن لم توضح الرؤية، غبشتها، ولو كان لكل لفظة معنى واحد، لكان الاتصال الفعال عملية أكثر يسرا؛ غير أن معظم الألفاظ تحوز أكثر من معنى، وحتى إذا كانت الألفاظ متباينة، قد تركب على نحو يورث اللبس والخلط. هكذا تتمزى اللغات البشرية بغموض يرتهن باللغة المستخدمة، فما يغمض في لغة قد يكون واضحا لا لبس فيه في أخرى. الموجه النمطي لمعاني الجمل المبهمة يتعين غالبا في السياقات اللغوية، وإن كنا لا نعدم حالات يعجز فيها هذا الضرب من السياقات عن إنجاز مهمة الإفصاح. ثمة بديلان تقليديان لحل الإشكاليات التي يثيرها هذا العجز؛ التأويل، الذي يكشف النقاب عن مقاصد المؤلف ومقاصد مؤلفه، واستحداث لغات رمزية ألفاظها متباينة وقواعد تراكيبها تحول دون تعدد المعاني. غير أن هذا البديل الأخير كان واجه على أيدي الوضعيين صعوبات لا حصر لها، فاللغة كما يقول هبل من خلق الشعر، وليست من خلق المنطق، وإلا لكانت لدينا لغة واحدة، واللغة على حد تعبير وايزمان "مرنة وطيعة، أساسا بسبب غموضها، ولو قدر للمنطقي أن يصطنع لغة بوضوح وشفافية الزجاج لفعل؛ ولكن ما جدوى فأس من زجاج يتهشم اللحظة التي يستعمل فيها؟"

ومهما يكن من أمر، فإن الغموض ليس بذاته نقيصة، فعادة ما يكتنف الغموض الأفكار الخلاقة، رغم أنها قد تفتح آفاقا جديدة للبحث والتقصي. إن كون الأسئلة التي نتناولها ليست على قدر كاف من الوضوح ليس بالخطورة التي يحسبها البعض، فلا شيء كالتفكير الواضح يحجبنا عن اكتشاف الجديد. الحال أن الأسئلة الغامضة أول خطوة تسكعية في درب اقتناص الرؤى الحاسمة في تاريخ الفكر البشري. أكثر من ذلك، قد يكون بمقدور المبدع أن يفتح بابا سريا دون أن يفهم أن هذا الباب يحجب وراءه عالما بأسره.

وبطبيعة الحال، فإن حكمنا بأنه لا تثريب على الغموض في بعض السياقات إنما يلزم بالتروي قبل رفض رؤى الآخرين لمجرد أنها لا تتسم بقدر كاف من الوضوح، ولا يعني بحال وجوب أن يعمد المرء إلى طلسمة تعابيره، ولا يلتمس العذر لمن يصفهم جوركي بأنهم يعكرون ضحل أمواههم كي تبدو عميقة.

محاباة اللغة

ليست اللغة بالحياد الذي يتوهمه الكثيرون، فهي مشحونة بافتراضات قد لا يعيها مستخدمها، وقد ترغمه على المصادرة على مزاعم ينكرها، ما يعني أن هناك سياقات يكون فيها تبليغ مقصد المؤلف مستحيلا لأسباب تقع خارج نطاق سيطرته. هكذا تملي اللغة رؤية بعينها في العالم، وتخلق عادات للتفكير يستحيل الخلاص منها. وعلى حد تعبير نيتشه، ثمة ميثولوجيا فلسفية مخبأة في كل لغة، فنحن نقارب العالم عبر منشور اللغة، بحيث نغوى بالتفكير في الأشياء على أنها أبسط مما هي عليه. هكذا قد يتعمد المؤلف انتخاب ألفاظ وتراكيب على علمه أنها لا تبلغ وكده، لا لأنه يتوخى تضليل متلقيه، ولا لغموض مقاصده في ذهنه، أو لعجز في مفرداته، بل لأسباب تعود إلى طبيعة اللغة البشرية نفسها. وكما يقول هنري برجسون، في اللغة تفاريج وفجوات قد تحول دون التعبير عن مرصوص الأشجان.

اللاأدري أكثر الكائنات مواجهة لمحاباة اللغة. التعبيرات تخونه لا لأنه لا يجيد التعبير عن نفسه، بل لأن اللغة ترغمه على قول ما لا يريد، ولذا فإنك تراه يعمل جاهدا كي يعبر عن نفسه بلغة لا تلائم مقاصده. الحال أن التبرم من قصور اللغة عن تأدية أمانة التعبير ليس مجرد إفصاح عن تذمر أدبي، فالتعبير عن حقائق جديدة بلغة قديمة مستحيل أصلا. غير أن من يقول بموت المؤلف ــ كمن يحاول بعث الروح فيه ــ لا يجهل أن اللغة تتضمن

تعبيرات قد يلتبس على القارئ فهمها، ولا يجزم بأن الأديب قادر دوما على أن يعــبر عما يجيش في خلده من مشاعر وعواطف، ولا يتغاضى عن كون اللغــة تخبئ رؤية بعينها في العالم؛ الأمر أكثر تركيبا من كل هذا، رغم أنه يرتهن به بطريقة أو أخرى.

بدهيات التقصي

ثمة حقائق يمكن توظيفها في تقويم ما نقف عليه من تصورات لمقاصد المؤلفــات والمؤلفين، ولعلها تعين على تأسيس رؤية في الدور الذي يتوجب أن تقوم به هذه المقاصد في تحديد معاني النصوص.

مفاد أول تلك الحقائق أن قابلية النص لعديد التأويلات قد تشي بغموضه أو ثرائه أو بتوسله الرمز أداة لتبليغ الأحكام، لكنها لا تعني أن بمقدور القارئ أن يجد فيه ما عنّ لــه أن يجد. قد تنبئ عملية سوء الفهم بوجود فهم صحيح، أو فهــم أكــثر صــحة، وحقــيقة أننا نعتذر أحيانا للآخرين عن إساءة فهمنا مقاصدهم قد تبين أن لديهم مقاصد بعينها أخطأنا السبيل إليها.

مؤدى الحقيقة الثانية أن جنس النص قد يحدث فرقا في طبيعة تأويله، فطريقتــنا فــي فهــم الــنص القانوني قد تختلف عن طريقتنا في فهم النص التاريخــي، أو الأدبــي، أو الفلسفي، أو الديني. مكمن أهمية التصنيفات التي عنــي بها مفكرون من أمثال بيتي إنما يتعين في أن جنس النص قد يسهم في تحديــد أهمية دور مقاصد المؤلف، وكذا شأن أسلوبه في عرضه. مثال ذلك أن قابلية النص الديني لأكثر من تأويل تبين قدرته على التكيف مع متغيرات الزمــن، فــي حين أن قابلية النص القانوني لتأويلات متعددة قد تكون مثلبة تحسب ضد واضعه، وقد تضطرنا إلى الخوض في إرادة المشرع التي أخفق في تجسيدها في نصه.

تقر الحقيقة الثالثة أن المرء يتحرى في الكتابة ما لا يتحرى في الكلام. حين نتحدث شفاهة، لا نبدي عناية تلحظ بالصياغة الأدبية، أو الدقة في التعبير، أقلّه أننا لا نبديها على النحو الذي نفعل في الكتابة. وفق ذلك، فإن خيانة النص مقاصد صاحبه في الكلام الشفهي أرجح منها في حال الكلام الذي يعبر عنه كتابة.

الحقيقة الرابعة والأخيرة تتعلق بالمسكوت عنه. في أحيان كثيرة ينجح الناقد في إماطة اللثام عن مواقف يتبناها المؤلف دون أن يفصح عنها، وقد يبين المؤول أن المؤلف تعمد ألا يلزم نفسه بالتصريح بما لمح إليه إما تقيّة، أو تنكبا لضغوطات يواجهها حال التصريح، أو ثقة منه باقتدار متلقيه على فهم ما أراد. مذهب التحليل النفسي يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو يقر أنه بالمقدور اقتفاء ما يسكت عنه المبدع إلى أصول مختزنة في لاوعيه، ما يمكّن من حيث المبدأ ألا يدرك المؤلف قصده، وإن تسنى لمؤوله إدراكه. وكأني بأبي الطيب قد أراد هذا حين قال "إن ابن جني أعرف بشعري مني".

الفهم غاية؛ تقصي الملابسات وسيلة

يزعم فردريك شلجل وأوجست بويك أن من ضمن استحقاقات فهم النص سبر مؤوله أغوار المعنى الذي يقصده المؤلف وبيان الشروط الثقافية والتاريخية التي أنتجت المؤلف ونصه. هكذا تناط بالناقد مهمة تقصي "ملابسات" النص التاريخية والاجتماعية والنفسية، بحيث يتسنى له إدراك ما لم يتسن لمؤلفه، وأن يلقي بذلك الضوء على ما سكت عنه النص.

ولكن، لئن كانت ملابسات النص تسهم أحيانا في تحديد مقاصد صاحبه، فإننا لا نود الذهاب إلى حد اشتراط هذا التقصي استحقاقا لا غنى عنه لفهم أي نص. إن تحقيق النصوص ليس دائما شرطا ضروريا لفهمها.

حين تساورنا الشكوك حول دلالة نص عتيق، أو نرتاب في كونه منحولا، أو حيـن يكون النص عملا أدبيا يكتنفه الغموض، قد يكون هناك مسوغ لإجراء مثل هذا النوع من التقصي. غير أنه لا مدعاة لذلك إذا تعين موضع انشغالنا فـي نص وصفي مفتوح، لغته دارجة بين الناس، ولا تساورنا الشكوك حول صـحة نسبته إلى صاحبه. وبوجه خاص، فإننا لا نتوقع دائما أن تكون هناك حاجـة إلـى الدرايـة بمقاصد مؤلفي النصوص الرياضية، وفروض العلوم الدقـيقة ونظرياتها، سيما أن أخلاقيات البحث العلمي تلزمنهم ببث مقاصدهم في نصوصهم.

الفهم غاية؛ التقمص وسيلة

يقـر شليرماخر أن التعاطف يمكننا في النهاية من إعادة تصور أفكار الآخرين ومشاعرهم. التأويل عنده ليس مجرد إعادة إدراك ابستمولوجية، بل خـبرة سـيكولوجية ونشاط سوسيولوجي، إذ يتعين على الكلام أن يركن إلى اسـتخدام لغة معطاة، ولذا فإن كل كلام نشاط اجتماعي، والتأويل ليس مجرد إعادة تمثل للتفكير الفردي، بل هو أيضا إعادة تمثل لفعل التكلم الاجتماعي.

اشتراطات شليرماخر أكثر صرامة من اشتراطات شلجل وبويك، فهو يطلـب خوض الناقد فعليا في خبرات نفسية وتجارب شعورية وعاطفية كان مـر بهـا مؤلـف النص. هذه استحقاقات قد تليق في أفضل الأحوال ببعض النصـوص الإبداعـية، لكننـي لا أجد مدعاة لتقمص خبرة رسل لفهم حله لمفارقـته الشهيرة، أو لتمثل مشاعر نيوتن لاستيعاب قوانينه الفيزيائية. مرة أخرى، يبدو أن هناك حاجة إلى حمل تصنيف أجناس الكتابة محمل الجد.

حتى في الأعمال الإبداعية قد يكون فعل التقمص مهمة عصية. أنى لناقد أن يتقمص روح بودلير في قصيدة "أزهار الشر"، أو يكابد تجربة مواجهة الموت التي عصفت بدرويش في جداريته الشهيرة؟ هناك أيضا أعمال أدب_فلسفية نجمت عن خبرات صوفية قد يستعصي على الناقد إعادة اختبارها، بل إنه قد يكون بحكم تكوينه العلماني عاجزا عن إبداء تعاطف كاف معها.

أنماط التأويل من منظور المتلقي

يميز بيتي بين ثلاثة أنماط من التأويل : تعرفي، وتمثيلي، ومعياري. في التأويل التعرفي غاية المؤول فهم المعنى الذي يقصده المؤلف، كما يحدث حين يقرأ المرء كتابا ويرغب في معرفة مقاصد صاحبه. في التأويل التمثيلي لا تقتصر غاية المؤول على فهم معنى المؤلف، فهو يقوم بعرضه على شخص آخر بعبارات يفهمها، كما يحدث حين يترجم المرء نصا أو يشارك في عرض مسرحية. أما في التأويل المعياري فغاية المؤول تطبيق النص على سلوكيات يقوم بها، كأن يقرأ نصا دينيا بغية أن يصدع بأوامره ويحجم عن نواهيه.

يستبان أن هذا التصنيف يقارب النصوص وفق مقاصد المتلقي من الاطلاع عليها. إنه يحدثنا عن الغاية التي يروم المتلقي تحقيقها من معاينته ما يقرأ من نصوص، ولذا فإنه لا يعين ضرورة على اكتشاف المقاصد التي أراد المؤلف بثها في رسالته. التصنيفات التقليدية لأجناس الكلام، التي تقسمها إلى أعمال أدبية، وفلسفية، وقانونية، وتاريخية، وعلمية، ودينية، تعين إلى حد في إنجاز هكذا مهمة، لكنها تقصر عن تأديتها كاملة. يبدو أنه أجدر بنا أن نعنى بتصنيف الأساليب التي يروم عبرها المؤلفون تحقيق مقاصدهم، قدر ما نعنى بتصنيف موضوعات نصوصهم، بحيث تكون هناك نصوص سجالية،

وأخرى وصفية، وثالثة تحريضية، ورابعة إبداعية، فعلى هذا النحو يتسنى لنا تحديد السياقات التي يتوجب فيها رصد مقاصد المؤلفين الثاوية خلف مقاصد نصوصهم.

ضروب المقاصد

قد يروم المؤلف إقناع متلقيه بجملة من الأحكام استنادا على مقدمات يعرضها. يحدث هذا في الفلسفة والعلم، بقدر ما يحدث في سياقات أخرى. سوف نصطلح على تسمية هذه المقاصد بالسجالية. مقصد المؤلف هنا إنما يتعين في أن يفهم متلقيه الأحكام التي خلص إليها وأن يقتنع بقدرة ما ركن إليه من مقدمات على تسويغ تلك الأحكام. المقالات الصحفية، والخطب السياسية، والكتب الأكاديمية تزخر بالأمثلة التي يتجلى فيها مثل هذا المقصد.

تندرج تحت هذا المقصد مقاصد فرعية أخرى، كالتفسير، والتنبؤ، والتدليل، فضلا عن البرهنة، كما في الرياضيات والمنطق. النص الفلسفي سجالي أيضا، فمبلغ هم الفيلسوف أن يكرس رؤى بعينها في الوجود أو المعرفة أو الأخلاق أو الجمال، وهو لا يألو جهدا في حشد المسوغات التي تسوغ رؤاه. وغني عن فضل البيان أنه بمقدورنا توظيف مختلف ميكانيزمات علمي المنطق والتفكير الناقد في تقويم هكذا نصوص وتحديد استحقاقات فهمها.

النصوص الدينية والأخلاقية لا تخلو بدورها من الحجج والبراهين، بل إن هناك نصوصا أدبية يروم مبدعوها إقناعنا برؤاهم، بحيث لا تختلف عن سائر أنواع النصوص السجالية إلا في توسلها أساليب جمالية في تبليغ مقاصد أصحابها.

في المقابل قد يقتصر المؤلف على رصد ما يعتبره مجموعة من الحقائق. النصوص الوصفية لا تجادل بغية الإقناع بأية أحكام، بل تكتفي بإقرار وقائع بعينها. لكن معايير الوصف تختلف بداهة عن معايير السجال. وعلى وجه الخصوص، فإن الدقة في الرصد أهم معايير النص الوصفي، تماما كما أن قدرة مقدمات النص على ترجيح صحة نتائجه أهم معايير النص السجالي.

من منحى آخر، ثمة نصوص تتغرض التوجيه أو الترشيد أو الحض أو الوعد أو الوعيد، وقد نصطلح على تسميتها بالنصوص التحريضية. السياقات الأخلاقية والدينية والقانونية والسياسية والتربوية قد تحتم تغرض مثل هذه المقاصد، التي يبدو أنها لا تليق بالعلم، ولا بالأدب.

خصوصيات العمل الأدبي

في الفن، كل قيمة يبرهن عليها قيمة وضيعة (كوكتو)، ما يعني أن الأسلوب السجالي ليس بأي حال من أولويات النص الأدبي. الراهن أن مقاصد المبدع قد تراوغه، بل إنه قد لا يبالي بكونها تراوغه. في الفن حرية في تخير المقاصد والأساليب، والمصادرة على مقاصد وأساليب فنية بعينها إنما يتنافى وطبيعة الفن. أكثر من ذلك، قد لا يكون الفهم غاية من غايات النص الأدبي، وعلى حد تعبير كمال الحاج، "ليس المهم أن نفهم الفن؛ المهم أن تستريح على سماعه أعصابنا المتربصة".

قد يكون المنطق أول ضحايا العمل الفني، فالأديب قد يقحم نفسه قصدا في خضم إحالات منطقية، وهو يحجم عادة عن سرد الشواهد التي تسوغ أقواله. حتى في الأعمال الإبداعية التي تبدو وصفية، ثمة توظيف للمجاز يستوجب النأي عن توخي الدقة في الوصف. وكما يقول نيتشه، فإننا نحتاج إلى الفن كي لا تميتنا الحقيقة. الحال أن الفن كذبة بلقاء تخلصنا من الحقيقة،

قبحها وجورها، عريها وسلاطة لسانها. ولعل ديستوفسكي يلخص كل هذا في رواية الأبله بعبارته الموجزة "إنك لا ترى سوى الحقيقة، وإنك إذن لظالم".

من منحى آخر، وكما أوضحت في موضع آخر فإن النص الإبداعي قد يكون في أفضل الأحوال صورة شائهة لمقاصد صاحبه. ثمة تفسخات تعصف بالتجربة الشعورية التي يكابدها المبدع : تفسخ يعتري تكثف الشجن حين يتندى فكرة هلامية، فالشجن بطبيعته إحساس عاطفي خالص، والفكرة التي يصير إليها يشوبها الذهن بإعماله، فلا ريب أن يعتريه وهن التجريد. وتفسخ ثان يحدث حين تتخلق أمشاج الفكرة مضغة تتلطخ بالمداد، حيث تتبدى الفكرة الهلامية ألفاظا متجسدة، ويحدث البيان مفعوله السحري، بكل ما ينجم عن هذا المفعول من تحول وصنعة. وتفسخ ثالث يحدث حين تلوك الألسن ما كان تلفظن من أشجان، بما يفضي إليه هذا اللوك من تعتيم للدلالات التي رام المبدع البوح عنها. هكذا تنحط الأشجان آن تجسدها أفكارا، وتبهت الأفكار إبان تخلقها ألفاظا، وما تلبث دلالات الكلم أن تتبدل حين تحط الرحال عند متلقيها المقصود.

تأسيس لمغايرة مقاصد المؤلف مقاصد نصه

أسلفنا أن البعض يفكك سلطة المؤلف بإقرار أن خبرات المؤلف الشخصية لا تشكل جزءا من بنية العمل الأدبي، ولا تدخل ضمن سياق خبرة المتلقي. منذ اللحظة التي يكتمل فيها النص ويعرض على القارئ، ينفصل المعنى النصي عن قصديات المؤلف بحيث يلقى كل منهما قدره بمنأى عن الآخر. وكما يتضح، فإن هذه المقاربة لا تقيم اعتبارا كافيا لاختلاف أجناس النصوص، ناهيك عن إغفالها الفروق الناجمة عن اختلاف أساليب عرض هذه الأجناس. غير أنني سوف أجادل بأن هناك سياقات يتعين فيها الفصل بين مقاصد المؤلف ومقاصد نصه، توطئة للعناية بمقاصده التي لم يبثها في نصه.

تعـــبر أوصاف بعض النصوص عن مقاصدها ومقاصد أصحابها في آن. مقاصـــد الوصـــية، الوصفة الطبية، شهادة الميلاد وشهادة الوفاة، براءة الاختراع، حكم المحكمة، عقد الزواج، الإعلان عن مؤتمر علمي، ونصوص كثـــيرة غـــيرها، أقرب ما تكون إلى مقاصد مؤلفيها، كونها أساسا نصوصا وصـــفية. وكذا شأن الفتاوى الدينية، وخطب الجمعة، ودفاعات المحامين عن موكلـــيهم، وتبرير الساسة مواقفهم، كونها نصوصا سجالية أو تحريضية. إذا اتضـــحت فـــي هكـــذا نصوص مغايرة مقاصد النص مقاصد مؤلفه، سوف تســـاورنا الشكوك حول قدرة المؤلف على التعبير، وقد نشتبه في دوافعه أو نقاضـــيه بتهمة التزوير. وعلى أقل تقدير، فإننا لا نتوقع أن تكون الهوة بين مقاصـــد النص ومقاصد صاحبه في مثل هذه النصوص بعمق الهوة المناظرة في حالة القصيدة، والرواية، والمقالة الأدبية، وسائر الأعمال الإبداعية. غير أن هـــذا التميـــيز بيـــن أنواع النصوص إنما يبين أن الحكم بموت المؤلف، كالحكم بأهمية التعرف على مقاصده، إنما يخاطر بمواجهة استثناءات لافتة. علـــى ذلك، يبقى السؤال قائما : متى تتوجب العناية بمقاصد المؤلف، ومتى لا يضير إعلان وفاته؟

يبدو أن الأمر يتوقف على وجوب مساءلة المؤلف ـــ قانونيا أو منهجيا أو أخلاقـــيا ـــ حال اختلاف مقصده عن مقصد نصه. إذا كانت هناك تبعات من هكذا قبيل تنجم عن إخفاق المؤلف في جعل نصه يعبر عن مقاصده، لن يضير كثيرا، من وجهة نظر تأويلية، غض الطرف عن مقاصد المؤلف. في المقـــابل، فإنـــه لا تـــبعات مماثلة تنجم عن اكتشاف مغايرة مقاصد الشاعر مقاصـــد قصيده، ما يحتم العناية بمقاصده التي قد يلزمه التلميح إليها عوضا عـــن التصـــريح بها. مسوغ ذلك أن تسمية النص تسمية قانونية أو منهجية بعيـــنها، أو توســـله أســـلوب الوصف أو السجال أو التحريض، أو التزامه بأخلاقـــيات مهنة بعينها، إنما تلزم مؤلفه تنكب اختلاف مقاصده عن مقاصد

نصـــه. لسنا في حاجة إلى العناية بمقاصد المؤلف هنا لأننا نعرف أنه ملزم أصـــلا بـــأن يجعل نصه يعبر عنها. في المقابل، لا إلزام من هذا القبيل في الأعمـــال الإبداعـــية، ولـــذا غالبا ما تختلف مقاصد المؤلف فيها عن مقاصد نصه، وقد نفيد كثيرا من الدراية بالأولى في تحديد الأخيرة.

تكـــاد تكـــون المقالـــة الساخرة أوضح مثال على أهمية العناية بمقصد المؤلف. هنا لا يخفق المؤلف في جعل نصه يبلغ مقاصده، بل يعمد إلى جعله يـــبلغ مقاصد تغاير مقاصده تماما. من يجهل المؤلف، قد يعتقد أن النص يبلغ رسالة يقر مؤلف النص نقيضها. قد تشيد المقالة بالحزب الحاكم وتبين كيف أنـــه وفر لجموع الناس عيشا كريما، وحفظ لهم حقهم في التعبير عن آرائهم؛ لكـــن كـــون صاحب المقالة مناوئا سياسيا إنما يبين أنه لا يقصد أيا من ذلك وأنـــه يعول على دراية المتلقي بمواقفه في إضافة أدوات النفي إلى كل حكم من أحكامه.

خلاصة القول أن مقاصد النصوص متعددة وقابلة من حيث المبدأ لأن تغاير مقاصد أصحابها، لكن وجوب العناية بمقاصد المؤلف إنما يرتهن غالبا بجـــنس النص وبأسلوب عرضه، وبما إذا كان بالإمكان مساءلة المؤلف حال مغايرة مقاصده مقاصد نصه. المباشرة في الأدب مستهجنة لأننا لا نثق كثيرا في الأدب الذي يعظنا أكثر مما يجب، ولذا يفترض أن تكون هناك فجوة بين مقاصد الأديب ومقاصد العمل الأدبي يسهم المتلقي أو الناقد في تجسيرها. بيد أنـــه لا مدعـــاة عادة للحديث عن مقاصد طبيب أعد وصفة طبية، أو تقمص شخصـــيته، ولا للحديث عن مقاصد مؤلف معادلة رياضية، أو تفسير علمي، أو خـــريطة جغرافية أو معمارية، بحسبان أن مقاصد أصحابها محددة أصلا وفق مقاصدهم الوصفية أو السجالية، ومغايرتها إنما تعرضهم للمساءلة. وفق كـــل هـــذا نستطيع أن نحكم بأن هناك من الاستثناءات ما يشكك في مطلقية الحكم بموت المؤلف قدر ما يشكك في محاولات بعث الروح فيه.

هكـــذا تتـــنوع العوامـــل التي توجب تماهي أو مغايرة مقاصد المؤلف مقاصـــد نصـــه. في الحالات العادية، ثمة معايير تلزم المؤلف بأن يرصد في نصـــه المقاصد التي رام تبليغها، إما امتثالا لأخلاقيات مهنته، أو تنكبا لمساءلة قانونية، أو بحكم أسلوبه في العرض، أكان وصفيا أم سجاليا أم تحريضيا. في الحالات الحدية، ترغم اللغة اللاأدري على أن يبث في نصه ما لا يقصد، كونه يعبر بلغة لا تلائم مقاصده. من منحى آخر، يلتزم الأديب بأن يبث في نصه ما يغايـــر مقاصده استجابة لمعايير نقدية تستهجن المباشرة أو بمقتضى ما ينتاب تجربته الشعورية من تفسخات. غير أنه قد يقوم بذلك تنكبا لضغوطات سياسية أو اجتماعـــية أو ثقافـــية بعينها. هذا على وجه الضبط ما يحدث مع الشعراء وســـائر المبدعيـــن، فهم على حد تعبير أحد النقاد (سالم العوكلي) يمضغون نعناع البراءة كي لا تفوح من أفواههم رائحة الحلم.

تعقيب على

"الخطاب الوضعي العربي وغياب المشروع" (•)

تتأسس الدراسة التي أعقب عليها هنا على مقدمة مؤداها أنني ملتزم بتعاليم الوضعية المنطقية، فيما يجادل صاحبها بأن هذا الالتزام لا يعرضني فحسب لكل التهم التي ترمى بها هذه النزعة، بل يوقعني في مأزق خاص بسبب انتمائي إلى بنية اجتماعية متخلفة علميا، بما يورثه هذا المأزق من حالة اغتراب ثقافي. سوف أوضح كيف أن التزامي بالنزعة الوضعية كان في أفضل الأحوال عابرا، وأقترح أن التشبث بالخصوصيات الثقافية لا يحول ضرورة دون نصرة بعض التيارات الفكرية. سوف أشير أيضا إلى أن الباحث يمارس نوعا من الانتقائية في اختيار النصوص التي يستشهد بها ويمارس نوعا من الاختزال المجحف في تقويم ما يعرض له من إسهام.

لا أنكر بحال أنني أسرت بالوضعية حينا من الدهر، أساسا تحت تأثير درتسكي، وهو وضعي معاصر كان أشرف على رسالتي. لم أكن أعرفها قبله حق المعرفة، وإن كنت أذكر أن بدوي كان يتبرم من ضيق أفقها. غير أنني ما أن عرضت لها، حتى أخذت بقدرتها على التحليل، وبدعوتها المشبوبة إلى تبني العلم خيارا أساسيا في فهم العالم. ولعل العيش في كنف مجتمع يعاني من تخلف علمي، والتأثير الكارزمي لشخصية درتسكي، قد أسهما إلى حد في تشكيل حالة الأسر هذه.

(•) رد على ورقة تقدم بها أ. عبد الباسط مادي، وهو أستاذ بقسم الفلسفة كنت أشرفت على رسالة الماجستير التي أعدها في نهاية التسعينيات، لمؤتمر الفلسفة الأول الذي يزمع عقده في جامعة قار يونس في سبتمبر عام 2006. غير أنه عدل عن فكرة المشاركة بها، مخافة أن يساء فهمها.

علــى ذلــك، شــرعت منذ عودتي أضيق بالوضعية، وما لبثت حتى صــبأت عــنها كلية استجابة لتحفظات ليس أقلها أنها تشكل منظورا أحادي الجانــب في فهم العلم والعالم. وحسبي أن أستدل بداية بعنوانين من عناوين كتبــي : "ليس بالعقل وحده" و"الريبة في قدسية العلم". ذلك أنه ليس في وسع مــن يؤكد أهمية ملكات تغاير العقل، كالحدس والوجدان والخيال، ويعلي من شــأن أنشــطة تغاير العلم، كالفن والدين والأخلاق، بل يشكك في حياد العلم ويذهــب إلى أنه نشاط قيمي حتى النخاع، أن يستمر في تشبثه بالوضعية أو يحسب بأي حال على تيارها؛ كما أنه ليس بمقدور من يقر أنه يقع "في غرام اللفظــة على حساب الفكرة"، ويبدي استعدادا "للتضحية بالفهم إذا كان مطلبه قدرا من الإيضاح يتخذ من الكلمات الشائعة سبيلا للإفصاح"، ويعتريه شعور غــامض بــأن فــي الفلسفة شيئا مقدسا "يجد في الوضوح المبتذل ضربا من ضــروب انــتهاك حرمــته"، ويستشــهد مــرارا بقالة من قال "إنه لا شيء كالإصــرار علــى الوضــوح يحول دون اكتشاف الجديد ولا شيء مثله يئد بــراعم الفكــر الحــي فــي مهدها"، أن ينتمي إلى نزعة ديدنها أن تجد في الوضــوح معــيارا أساسيا للقابلية للتحقق، وفي القابلية للتحقق معيارا أوحد للاحتياز على معنى.

فضــلا عن ذلك، عرضت في كتاب "قضايا فلسفية" تحفظات صريحة علــى الوضعية، حيث أقررت في مقدمته أن "القلق الميتافيزيقي الذي وقعت تحت طائلة تهديده، وأذكاه غرام قديم بشتى ضروب الفن، كان أقوى من أن يعصــف به صقيع الوضعية"، وأن "الأخلاق تنزلت في نفسي منزلة ما كان لهــا أن تســمح باتخــاذ موقف وضعي لا يرى فيها سوى جملة من التعاليم العاطفــية المشــبوبة بانفعالات غير مبررة، كونها غير قابلة لأن يتم التحقق مــنها امبيريقــيا"، كمــا أشرت إلى أن "الأسئلة التي يثيرها الخطاب ما بعد الوضعي تشكك في قدرة الوضعية على الحفاظ على سطوتها"، وأن "الاحتكام إلــى وقــائع صلبة مفرغة نظريا، على الطريقة التي يعظنا بها الوضعيون،

مهمـــة مســـتحيلة في العلم قدر ما هي مستحيلة في أي نشاط بشري مغاير"، وأن "الإدراك المعرفـــي، الميكانـــيزم الوحيد القادر على تحقيق مهام استكناه الكـــون، مشـــحون بأحكـــام مسكوت عنها"، ما يبين أن "وعود الوضعية في تخلـــيص البشر من ربقة الأوهام الثيولوجية والميتافيزيقية وعود زائفة" تفرغ الفلسفة من قيمتها.

غـــير أن الباحـــث لا يعـــبأ بأي من هذه الأحكام، بل يقر أن الالتزام بالوضعية المنطقية رهن الفعل الفلسفي عندي بمعالجة نتاج الخطاب العلمي، الغائـــب أصـــلا فـــي الثقافة العربية. وفي حين لا أنكر أنني قمت بتوظيف المـــنطق في عرض بعض الرؤى الفلسفية وتحليلها، أنكر أن يكون توظيف المنطق في إنجاز هذه المهمة حكرا على الوضعيين، فالفضل وإن رجع إليهم فـــي تطويـــر المنطق، لا يرجع إليهم في توظيفه على هذا النحو. وفي حين ظللـــت أركن إلى أساليب مغايرة للمنطق في تحليل المذاهب الفلسفية، أمسك الوضـــعيون عـــن مقاربـــة الإشكاليات التي تتحصن بطبيعتها ضد الفحص الصوري، وعن الخوض في القضايا غير القابلة لأن تحلل وفق سبل سنتاكتية صـــرفة. وأخـــيرا، في حين ظللت على طريقة الوضعيين أعتبر العلم نشاطا جديرا بالتوقير، لم يكن احتفائي به مؤسسا فحسب على كونه معينا على حل الكثـــير مـــن المشاكل الواقعية والعملية التي تواجه المجتمعات البشرية، بل مؤســـس أساسا على مسحته الظنية، ودعوته المستمرة للتحقق مما يصدر من أحكام، أي بسبب نهجه الارتيابي الذي يشكل معلمته الفارقة.

أكـــثر مـــن ذلك أنني شرعت منذ أكثر من عقد أقوم بما ليس لنصير مخلـــص للوضعية أن يقوم به، إذ جعلت النشاط العلمي نفسه موضع توجس معرفـــي وقيمـــي فـــي آن، ليس فقط كما يمارس، إذ لا يضير الوضعية أن يمـــارس على النحو الذي لا تفضل، بل وكما ينبغي لـــه أن يمارس، وهكذا غـــدوت أذهب إلى أن العلم لا يتخلى عن قيم إلا لكي يتبنى قيما غيرها، وأن

هــذا التبنـــي لا يـــرجع إلى اختلالات يعاني منها ممارسوه، بل يرجع إلى طبيعـــته نفســـها، وهذا موقف ينوء كل وضعي ويسوؤه، فهو لا يرضي من يبجل العلم أساسا بسبب حياده القيمي.

أمـــا بخصوص المأزق الذي يواجه نصير الوضعية المنتمي إلى ثقافة متخلفة علميا، فيتضح أن هذه تهمة لم تعد تواجهني، أقلّه مذ أبديت تحفظات أساسية على هذه النزعة. غير أنها تهمة تصادر على أحكام ليس ثمة ما يلزم بالجـــزم بها. إنها تفترض أن المشروع الفكري لا يكون أصيلا إلا إذا تأسس على خصوصيات ثقافية، رغم أنه لا شيء يحول من حيث المبدأ دون وجود تـــيارات فكـــرية تـــتجرد من مثل هذه الخصوصيات، فتمارس الفلسفة على المســـتوى الإنســـاني الأكثر عمومية، خصوصا إذا كانت تبشر برؤى تزعم صلاحيتها لكل البشر. صحيح أن الفيلسوف غالبا ما يكون المعبر عن روح عصـــره، وأن فلسفته قد تتأثر بالشروط التاريخية التي عاش في ظلها، وقد تفعل خلفيته الثقافية فعلها في تشكيل توجهاته، وقد تعلي سوسيولوجيا الفلسفة مـــن عوامل لا يصرح بها في مذهبه؛ غير أنه لا شيء من هذا يحول دون اعتبار بعض المذاهب الفلسفية رؤى إنسانية تسمو على كل الفروق.

لا غرو إذن أن نجد فلسفات تشيع في ثقافات غريبة عنها، ما يعني أن ثمة حدا إنسانيا أدنى فيها يتنزه عن الفروق التي تميز بين البشر، بل ويدعو إلى التنزه عنها. يتضح هذا الأمر في الأدبيات الماركسية، لكنه أكثر وضوحا في حالة الوضعية، التي ترفض كل ما يشتبه في انحيازه، وتوقر العلم أساسا بســـبب موضوعيته وبراءته القيمية. على ذلك، يظل متاحا أمام المنتمي إلى الـــثقافة العربـــية أن يعـــنى بإسهامات العرب الأوائل في العلوم وفق تعاليم الوضـــعية، وأن يؤصل لأعمالهم بالركون إليها، وحتى إذا تصادف أن كان مـــراده من نصرة الوضعية أن يروج للعلم في ثقافته، ويبشر بتوطينه فيها، فإنه قد يقوم بذلك مصلحا اجتماعيا، وليس بالضرورة بوصفه فيلسوفا.

وبدفع تهمة الوضعية، تنتفي تهمة التعطيلية. ذلك أنه في حين تعطل الوضعية مهمة الفيلسوف بقصرها على تحليل بنية النشاط العلمي، وتمعن في تعطيلها بقصرها على تحليل مسائل فلسفة العلم القابلة للتناول الصوري، لم أكن أجد حرجا في الاهتمام بأنشطة مختلفة وفي توسّل آليات متنوعة في مقاربة إشكالياتها. الحال أنني أقررت صراحة أن أصول الفلسفة تتجذر في ترب غريبة عنها، وأن مهمتها إنما تتعين في الخوض في قضايا أخفقت أنشطة بشرية أخرى في التعامل معها، وأن هذه الرؤية في الفلسفة تفسر عسر قضاياها وعوزها الصبغة التراكمية التي يبدو أن العلم يتميز بها. بيد أن هذا لا يجعل من الفيلسوف، على حد تشبيه الباحث، جامع قمامة، فما ينجح في تحليله من قضايا وما يتخذ من مواقف منها قد يجد سبيله إلى الأصول، فيقفل راجعا إليها، والسؤال الذي يتسم بطابع فلسفي، قد يصبح في نهاية المطاف علميا، والقضية التي بدت فلسفية صرفة، قد تغدو جزءا من منظومة سياسية أو أخلاقية أو تربوية، ما يعني أن الفلسفة تسهم بدور حاسم في تطوير الأنشطة البشرية على اختلاف مشاربها.

على ذلك، فإنني لا أتفرد بالقول بهذا الدور الذي تقوم به الفلسفة، ويقلل من شأنه الباحث، فقد عبر عنه جون أوستن وكارل بوبر وحتى هيجل باستخدام تشبيهات أليق بمنزلة الفلسفة. هكذا يقر أوستن أن شمس الفلسفة "تقذف من جوفها كتلا ضخمة تتشكل في نهاية المطاف كواكب قادرة على تحقيق وجودها المستقل"، فيما يقول بوبر إن المشكلات الفلسفية الأصيلة "تتجذر في قضايا ملحة تقع خلف نطاق الفلسفة وتموت حال فساد الجذور"؛ أما هيجل فيرى أن طائر المينرفا "لا يشرع في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله"، وهذا تشبيه كنت أوّلته على أنه يعني أن الفلسفة لا تبدأ في ممارسة نشاطها الجدلي إلا عقب قيام أنشطة بشرية أخرى تستثير سلوكيات ممارسيها قضايا لا يتسنى التعامل معها وفق مناهجهم الراهنة.

في رده على قولي "إن التكفل بالقيام بمشروع ثقافي يستدعي حداً أدنى من الاقتدار على الجزم يحول نزوعي الاسترابي المزمن دون التمكن منه"؛ يقول الباحث : "ينتابنا نوع من الشك في مدى مشروعية هذا التبرير؛ هل كون النهج ارتيابياً يحول بين المتفكر وبين تشكيل رؤى فلسفية تندرج ضمن إطار مشروع فلسفي؟ إذا كان هذا التسويغ صحيحاً، فإن هذا يعني سحب بساط الشرعية من تحت أقدام هيوم". غير أنني لا أشكك إطلاقا في أهمية مشروع هيوم، وإن لم أتعامل مع نزعته الارتيابية مذهبا بقدر ما وظفتها نهجا في مقاربة الأحكام. وما كان لي أن أفعل غير هذا، وإلا اقتصرت على الدعوة إلى مذهب لا حظ لي فيه سوى الدعوة إليه.

من منحى آخر، فإن الأفكار والمفاهيم التي وظفت في تحليل الرؤى الفلسفية، كالملاحظة المشحونة، قيمية النظريات العلمية، تعددية المنظومات المعرفية والأخلاقية غير القابلة للقياس وفق الوحدات نفسها، الاختلالات المنطقية التي تعاني منها الأدوات المعرفية، العجز عن ضبط المتغيرات الدخيلة، وقصور المعطيات عن تحديد وجهة النظرية، إنما تشكل في النهاية سبلا لزعزعة الجزم بأية أحكام، وفي حين أنها تعد آليات في النقد والتحليل، فإنها لا تأمل في تكريس أي توجه بعينه، إذا ما استثنيا التعددية، ولا تروم تسويغ أية قيمة بعينها، إذا ما استثنيا التسامح. إنها ليست جزمية بهذا المعنى. ولأنها تشكل باعثا على المزيد من التقصي، فإنها ليست تعطيلية أيضا.

وبمقتضى كل هذا، ما كان لي أن أعتبر الارتيابية كما أمارسها مشروعا إذا فهمنا من المشروع الانحياز إلى مفهوم متفرد في العالم ينتظم محاور رؤية شاملة في العلم والدين والأخلاق والفن والتاريخ واللغة والمجتمع. غير أن تصوري للارتيابية يظل يحفظ لهيوم حقه في الزعم بتأسيس مشروع فلسفي متكامل، وإن لم يسلب حق أحد في توظيف مذهبه نهجا، بل لعل الحكم بأن المذهب الارتيابي قد أصبح بعد هيوم نهجا يكفي لتوكيد أهمية ما قام به هذا الذي قال عنه كانت إنه أيقظه من سباته العميق.

أمـــا على المستوى السيكولوجي، الذي يجدر بأي سياق أوتوبيوجرافي أن يعنى به، فإن كلمة "مشروع" تثير في نفسي مشاعر لا تطمئن إليها كثيرا. بطـــريقة ما أستشعر أنها تعني أن صاحب المشروع يثق أكثر مما يجب في مذهـــبه، أن ملامح المشروع الأساسية واضحة تماما في ذهنه، وأنه يعرف مســـاره جـــيدا، بعـــد أن كـــان حدد الجهة التي يتعين أن تقود إليها خطاه. المشـــروع إذن لـــيس مجرد نظرية في العالم أو الثقافة أو التاريخ، بل يشمل أيضا طريقة بعينها في اختيار المشاكل البحثية الجديرة بالنقاش، ونهجا محددا في التعامل معها، وتراتبية منطقية وربما حتى زمنية في تناولها، ونبوءة بما ســـوف يؤول إليه مسار الظواهر الاجتماعية والتيارات الفكرية التي تحظى بعناية صاحبه.

أكـــثر مـــن هـــذا، ثمة نغمة سياسية "إصلاحية" بينة في الحديث عن المشـــاريع، كما لو أن المشروع الفكري جزء من مشروع قومي لـــه خططه الخمســـية والعشرية وعلاقته البراجماتية المباشرة بتنمية المجتمع والإصلاح من شأنه. غير أنني لا أريد من هذا أن أقلل من خطر المشاريع الفكرية، بل أريـــد فحســـب تبـــيان كيف أن نزوعي الارتيابي يحول دون هذا القدر من الوثوقية الذي تشترطه المشاريع؛ أن نفسا قلقة كنفسي لا تستكين إلى مثل هذا الـــروح الجزمية التي لا ترى العالم إلا من منظور محدد سلفا. وفي النهاية، لـــيس فـــي وســـع من يعتقد في قدرة الفلسفة على الارتياب "في أي موضع ارتكـــاس يتم تكريسه، بدءا بأحكام البداهة، ومرورا بنصوص النقل، وانتهاء بقواعد المنطق" أن يؤسس مشروعا يركن إلى موضع ارتكاس لا ريب فيه.

بـــودي أيضا أن أوضح ما عنيته من الدور التأسيسي الذي حاولت القيام بـــه. لقـــد ظلت طموحاتي متواضعة دائما، فمبلغ ما كنت أتوق إليه أن أكون مدرسا جيدا للفلسفة. على هذا المستوى المهني الصرف، حتم مجال تخصصي وألفتـــي بأدبـــيات فلسفة العلوم عرض المسائل الفلسفية التي يثيرها العلم على

الطـــلاب، وتحلـــيلها بطريقة تبين أهميتها، وتؤكد الاختلالات التي تعاني منها مخـــتلف الحلـــول المطروحة لهذا الضرب من المسائل. غياب الوعي الفلسفي بمعـــناه النقدي عند الطلاب شكل حافزا آخر لتنمية مهارة البحث عن مواضع الخلل، وقد ترجع أصول نزوعي الارتيابي إلى هذا الأمر.

بـــيد أننـــي لا أزعم بحال أن رؤيتي كانت واضحة بما يكفي لما كنت أقـــوم به، فقد كنت أستيجب مباشرة لما يثيرني، أكان قضية للنقاش أو عملا أتوقـــع أن يفيد منه الطلاب. وخلافا لما يقوله الباحث، لم أطرح السؤال عن مشـــروعي لأن الآخـــر تأخر في طرحه، فقد طرحه آخران، فوجئت أصلا باهـــتمامهما بمـــا أكتب، قدر ما فوجئت بسؤالهما. لقد كنت منكفئا على ذاتي راضـــيا بما أجد من متعة فيما أقوم به، ولعلني لم أكن أفكر في "آخر" غير طلابي، وربما طلاب أجيال قادمة، عساهم أن يجدوا فيما أكتب أو أترجم ما لم يتوفر لهم بالعربية. أعلم أن هذه غاية براجماتية الطابع، تتعلق بمهام مهنية تستهدف تنمية مهارات بعينها، غير أنه لا مراء في كونها تناسب وظيفة من توكل إليه مهمة تدريس الفلسفة في مجتمع يواجه مصاعب جمة بسبب آليات التفكير التي تنشأ عليها أبناؤه.

علـــى ذلـــك، كنت صادقا مع نفسي بما يكفي لأقول إن التكفل بأعباء مشـــروع فلسفي كثير علي. لقد كنت أحسب نفسي بطريقة أو أخرى أحد من يصفهم تومس كون بممارسي العلم السوي، وإن كنت أمارس الفلسفة. صحيح أنـــه لـــم تكـــن هناك برادايم بعينها أعمل في إطارها وأتقيد بمبادئها، إذا ما اســـتثنينا النهج الارتيابي، وصحيح أنني لم أكن أصادِر على طريقة العلماء الأسوياء على صحة نظرية دون سواها، إذا ما استثنينا المصادرة على صحة الـــنظرية التي تقر أنه ليس بالمقدور إثبات صحة أية نظرية؛ إلا أنني كنت على طريقتهم أمارس ما يسميه كون بالإسهام التفصيلي، الذي يقارب مشاكل يعد النهج الارتيابي بالقدرة على تناولها بالطريقة التي يفضل، وإن أفدت من

الانفتاحـــية التـــي يمكّـــن منها هذا النهج، في مقابل الانغلاقية التي تكبل بها البردايم العلمية حراك المنتمين إليها.

هكـــذا لم يكن مبلغ همي سوى أن يكون هناك نوع من الوعي الفلسفي بيـــن الطلاب، وحين شرعت في إلقاء المحاضرات العامة وكتابة المقالات، حدثتني نفسي بوجوب ألا تقتصر تنمية هذا الضرب من الوعي عليهم. ومهما يكـــن مـــن أمر، كنت أنزع إلى استثارة الأسئلة، ولم أكن مهتما كثيرا بطرح الأجوبة، وهذا نزوع أجده أليق من غيره بثقافة جزمية تعج بالأجوبة القديمة وتضيق بطرح الأسئلة الجديدة. ولا ريب أنني أفدت من هذا التحرر من ربقة المشـــاريع الفلسفية، بما تورثه وضوح رؤاها من تعتيم على رؤى الآخرين، ولـــذا مـــا كـــان يشق علي أن أعدّل في أحكام نزعت إليها حينا من الدهر. ومـــا كنـــت أجد عناء في التعاطف مع أحكام لا أركن إليها، ولا في مناقشة قضايا لا أطمئن أصلا إلى إمكان حسمها.

وأخـــيرا، جدير بي أن أشير إلى أنني انتبهت أثناء اطلاعي على هذه الدراسة إلى أمور لم أكن أخذتها في الحسبان. غير أنني انتبهت أيضا إلى أن الباحـــث يستمرئ استخدام مفردات "سفلية" الدلالة لا تفشل فحسب في الحفاظ على لغة تليق بمقام الفلسفة، بل تعاني من خلل منهجي، كون الباحث يمارس عـــبرها نوعـــا مـــن الاخـــتزال المستهجن. من هذه العبارات وصفه لمهمة الفيلسوف وفق النزعة الوضعية "بجامع القمامة"، وقوله إن الوضعية تمارس نوعا من "التبرج المعرفي"، وزعمه أن نصير الوضعية في الثقافات المتخلفة علميا يمارس مهمته في شكل "عادة سرية".

أفهـــم جـــيدا أن المـــرء قد يجد في أساليب التشبيه ما يغنيه عن هذر التفاصـــيل، ويجنـــبه الإبقـــاء علـــى ما حقه الهدر. غير أنه حين يمعن في اســـتخدامها قـــد يخاطر بالوقوع في شرك الاختزال، وبإهدار ما حقه البقاء. لا غضاضـــة فـــي رد الواقـــع إلى حد أدنى من الجواهر، أو رد العلوم إلى

أصـــول فيزيائـــية، فالرد رؤية للواحد في المتعدد، محاولة لرصد الثابت في المـــتحول، والاحـــتفاء بالجوهري على حساب العارض؛ غير أن الاختزال مســـتهجن منهجـــيا، خصوصـــا حيـــن يتم بطريقة استعلائية تقلل من شأن الآخرين، أو حقوقهم، أو حتى بشريتهم، على نحو ما تفعل النزعات العرقية حيـــن تختزل البشر في جنس بعينه، والأنظمة الشمولية حين تختزل الرعية في شخصية المستبد. الرد يعين على الفهم ولا يتم على حساب المبادئ؛ لكن الاختزال انتقائي، يتغاضى ويشطب، وقد يتعالى ويستخف.

هكـــذا تسكت الدراسة موضع تعقيبي هذا عن ذكر أي ملمح إيجابي قد تـــنطوي عليه التجربة موضع تنقيبها، وتقتصر على تقويمها وفق نجاحها في تحقـــيق غايـــة لم يقصدها صاحبها أصلا. الحال أن إنجاز المشاريع الفكرية معيار مجحف في تقويم الإسهامات الفلسفية في ثقافتنا العربية المعاصرة، أقلّه بحســـبان أن عدد من يستوفي استحقاقاته من بين المسهمين فيها لا يكاد يعد علـــى أصـــابع اليديـــن، وإذا كان وزر صاحب تلك التجربة أن قامته ليست سامقة بما يكفي، فليس لأنه فشل في الوقوف على أصابع قدميه، بل لأنه نجح في الوقوف عند قدر نفسه.

العقل والإيمان

أثارت محاضرة بنديكت السادس عشر قضية لعلها قديمة قدم اللاهوت والفلسفة، عنيت قضية عقلانية الخطاب الديني، التي تكاد تتعدد تجلياتها باختلاف العصور. هكذا نراها تطرح تارة في شكل تعارض باد بين العقل والإيمان، وتطرح أخرى عبر الاستفسار عن طبيعة العلاقة بين الحقائق الفلسفية والحقائق الموحى بها، وثالثة عبر تساؤلات من قبيل : هل يصح على الله أن يكلف خلقه بما لا طاقة لهم به، وهل ما حرمه على عباده شائن لأنه حرمه عليهم، أم أنه حرمه عليهم لأنه شائن، وهل بمقدور الله أن يخرق قواعد المنطق، فينشأ دوائر مربعة ومثلثات مزدوجة الأضلاع، أو يخرق نواميس الكون، فتتكلم النوق بإذنه وينفلق البحر بعصي رسله ويبرأ الأكمه والأبرص بمسحة من أكفهم. وكما يستبان من هذه التنويعة التمثيلية، يبدو أن التجليات متنوعة متعددة، وإن ظل الأصل الذي تتجلى عنه واحدا.

وعوضا عن أن تكون محاضرة بنديكت السادس عشر دافعا لبحث مشترك يضطلع به علماء اللاهوت المسيحيون وعلماء الكلام المسلمون، دفاعا عن عقلانية خطابهم الديني، دشنت المحاضرة، ضمن فعاليات أخر، توجها مريبا شطر البرهنة على أن خطاب الآخر المجادل معه لا يقل لاعقلنية عن خطاب الأنا المجادلة، فيما يبدو ارتكابا فاضحا لأغلوطة "وحتى أنت". غير أن هذا التوجه، ناهيك عن كونه يسعد رافضي الخطاب الديني من أصله، إنما يشتت الانتباه عن المسألة الأساس، وهذه جريرة يظل بنديكت مسؤولا عنها، أساسا بسبب توكيده المستمر أن الخطاب المسيحي يعلي من شأن العقل ويعرض صورة إله عقلاني يحاور البشر، في حين يعلي الخطاب الإسلامي من شأن إرادة الخالق، فيجعل كل شيء طوع مشيئته وإن تنافى مع ممليات العقل.

وغنـــي عـــن البيان أن مسألة عقلانية الإيمان تظل معلقة إلى أن نتفق بشـــكل أو بآخـــر علـــى تحديد دلالة مفهوم العقل، وهذا أمر كان نبه إليه د. عـــارف النايض في رده المتميز على البابا. وعلى نحو أكثر تحديدا، يتعين علينا قبل الخوض في مسألة عقلانية الخطاب الديني أن نثير أسئلة من قبيل : هـــل العقل ملكة محددة المعالم، أم أنه كينونة متطورة تظل تشكل في النهاية نـــتاج تنشئة بعينها، بكل خصوصيتها الثقافية؟ وهل بالمقدور الحكم على أي خطـــاب بشـــكل موضوعي، دون الركون إلى افتراضات خطاب آخر تظل موضـــوعيته رهـــن اخـــتلاف؟ أم أنه محتم على مثل هذا الحكم أن يصادر بطـــريقة أو أخـــرى على المطلوب، ويفترض معايير يسلب حق الآخر في افتراض نظائرها؟

مـــن منحى آخر، هل بالمقدور فهرسة الملكات البشرية كدفتر، أم أن الحـــدود الفاصـــلة بيـــن القـــدرات والأحـــوال مجرد وهم كرسته نظريات سيكولوجية بالية؟ وأيا كانت تحديداتنا لملكة العقل، أليس ثمة تعارض باد بين الفعـــل العقلانـــي والفعـــل الإيماني؟ أليس في الإيماني -بالتعريف- عنصر لاعقلانـــي، يـــنجم عـــن كونـــه فعلا تسليميا، في مقابل الفعل العقلاني الذي يفترض أنه لا يسلم بشيء؟

مـــن مـــنحى ثالث، وفيما يتعلق تحديدا بإحدى تجليات مسألة عقلانية الخطاب الديني، أليس من حق المرء أن يتساءل، ماذا يتبقى من ألوهية الإله حين تكون إرادته طوع معايير عقلانية يضعها البشر؟ ثم أي مبرر بمقدوره أن يسوغ جعل ما يتصوره عقل الكائن البشري، بكل نقائصه المسكوت عنها في هكذا سياق، معيارا لما يصح على كائن يفترض أنه لا حد يمكن تصوره لعلمـــه أو قدرته؟ وإذا كان برجسون يتساءل منكرا : أنى للصدفة التي ألقت بها أموج البحر أن تتمثل صورة الموجة التي ألقت بها؛ أليس من حق المعتقد فـــي أسبقية الإيمان على العقل أن يتساءل، أنى لصدفة العقل أن تتمثل أفعال

بارئهـــا، فـــتجزم بمـــا يصح لــــه أن يقوم به وما يستحيل عليه؟ أية علاقة ضرورية تقوم أصلا بين العقلاني (الإبستيمي) والواقعي (الأنطولوجي)، وما مبرر الزعم بأن قوانين العقل تصدق ضرورة على الواقع؟ قد يكون قيام هكـــذا علاقة لازما بين المعرفي والوجودي في حالة إله كلي العلم والقدرة؛ ولكن ألا يبدو الحكم بوجوب قيامها في حالة البشر منافيا للعقل البشري نفسه. باختصـــار، ألـــيس في الإصرار على عقلانية الوجود لاعقلانية وفق معيار العقل نفسه؟

الحكم بوجوب التقليل من شطط العقل، وتوكيد قصوره، حكم سائد ليس فقط عند بعض المفكرين وعلماء اللاهوت والمتكلمين، بل عند عموم الناس. ثمة نزوع بشري سائد شطر التحذير من تطاول العقل، والثقة أكثر مما يجب بأحكامه وبعصمته عن الخطل. غير أن هذا التحذير يعاني من سمعة إبستيمية لا تقــل سوءا عن التقليل من شأن قدرات هكذا ملكة (أو ملكات). ذلك أنه لا يـــبدو أن ثمة مناصا من أن يجد هذا المذهب نفسه عاجزا عن وضع حد للإمكانـــات التي لا يحدها العقل البشري. إذا كنا ننكر العقل معيارا لما يمكن أن يوجـــد أو يحدث، ونرتاب في ممليات بخصوص ما يتوجب علينا الركون إليه من أحكام، فأي مبرر سوف يبقى لدينا لإنكار مختلف أشكال الزيف، من بهـــتان وافتراء وخرافات وأساطير؟ وفق هذا، فإن المشكلة الحقيقية، أقله من مـــنظور الخطاب الديني، إنما تكمن في عقد موازنة بين غلواء عقل لا يتيح للإيمان مجالا، والتقليل من سطوته على نحو لا يوصد في وجه الزيف بابا.

إذا اعتبرنا العقل مفهوما تاريخانيا مشكلا سوسيولوجيا، سوف نجد فيه اعتـــبارا يلـــيق مـــع أي خطاب علموي ارتيابي قدر ما يليق مع أي خطاب إيمانـــي تســـليمي. إذا كانت القضايا التي يحاول العقل حسمها في السياقات العلمـــية، التي ترتد إلى أصول حسية، لا تحسم دون شكوك تساوره صاحبه؛ فكيف إذا كان ما يحاول حسمه مسائل دينية علامتها الفارقة أنها غيبية؟ يبدو،

علـــى نحـــو مفارق، أن هناك عنصرا لاعقلانيا في العقل يقرّبه من الإيمان، وإن كانت الحدود الدنيا سالفة الذكر تشكل قيدا لا يستهان بخطره، إذ يفترض أن تظـــل قادرة على وصد الباب في وجه مختلف تجليات الزيف والفوضى المعرفية.

هـــل الخطـــاب الديني عقلاني وفق هذا التصور للعقل؟ بيّن أن السؤال مشـــحون بافـــتراض مفـــاده لزوم أن يكون هذا الخطاب عقلانيا. غير أن هذا الافـــتراض لا تعـــوزه الوجاهـــة كلية، طالما حرصنا على تحديد ما نعنيه من عقلانـــية هـــذا الخطاب. فمن جهة، أثبت الخطاب الديني، أساسا لكونه حمال أوجـــه، قـــدرة فائقـــة علـــى مقاومـــة ما يعصف بمعاييرنا العقلية من تقلبات وتحـــولات، أو لنقل أنه أبدى قدرة لافتة على استيعاب تلك المعايير، على نحو استعصـــى معه دائما إثبات أنه مناف للعقل. وعلى وجه الخصوص، لم يتورط الخطـــاب الديني الإسلامي في إقرار أية مزاعم يمكن تفنيدها عبر آليات العلم الإمبيريقـــية، أوضـــح تجليات العقل الحديثة. ومن جهة أخرى، فإن المبررات العقلانـــية التـــي تسوغ الفعل الإيماني متعددة، وإن لم تكن بأي حال حاسمة. الراهـــن أنها لو اقتربت من أن تكون حاسمة، لما صح وصفه بالفعل الإيماني. وبطبيعة الحال، لنا أن نتوقع أن يكون اعتبار المبررات التي يطرحها الخطاب الدينـــي عقلانـــية مشحونا بكل الخصوصيات الثقافية التي تشكل مفهوم العقل، لكن هذا لا يدينها بحال، كون هذا شأن كل المبررات، أيا كان سياقها.

هكـــذا نجد أن هذا الخطاب يعتد بخبرات واعتبارات لا يقام لها وزن ولا يعـــول بعقلانيـــتها فـــي ســـياقات أخـــرى، خـــبرات من قبيل الوحي، والمعجـــزات، والـــتجارب الروحية، واعتبارات من قبيل كون الإيمان يلبي حاجـــات روحـــية صرفة، لعلها الأقرب في تحديد ما يتفرد به البشر، وكون الخطاب الديني يقترح أجوبة لأسئلة يسكت عنها العلم، من قبيل أسئلة الخلق والمـــوت والقصاص، وتنظيم المجتمع وضبط سلوكيات أفراده بعد فترة دوام القانون الوضعي.

بالمقدور بطبيعة الحال التشكيك في عقلانية كل هذه الخبرات والاعتبارات، ولكن يتعين علينا من جهة، وكما يقر آلستون، ألا نتهم الممارسة المؤسسة على خبرة دينية لكونها تقصر عن استيفاء معايير القابلية للتنبؤ والفحص التي يقول بها العلم. الحال أن البرهنة الإمبيريقية على تعاليم الخطاب الديني الغيبية والأخلاقية مستحيل بالتعريف، فالغيب محجوب أصلا عن التحقق الإمبيريقي، والتعاليم الأخلاقية إنما تستمد أهميتها وتستوجب الحاجة إليها من حقيقة كونها لا تتحقق عيانا. ومن أخرى، يتوجب علينا ألا نمارس مثل هذا الموقف الارتيابي من الخطاب الديني عبر افتراض مذهب وضعي علموي لم يعد هناك من يحمله محمل الجد. الراهن أن المعايير العقلانية التي يقرها هذا المذهب، أقله وفق أحدث نظريات فلسفة العلوم، لا تطبق حتى في النشاط العلمي، برادايم العقلانية في المنظور الوضعي.

بيد أني لا أقع بقولي هذا في ذات الشرك الذي حذرت منها في مستهل هذه الورقة : دعم عقلانية الخطاب الديني عبر التشكيك في عقلانية النشاط العلمي، على طريقة من يؤكد عقلانية خطابه الديني عبر الجدل بأن دين الخصوم ليس أقل لاعقلانية من دينه. ثمة فرق حاسم هنا. ذلك أن العلم في ثقافتنا المعاصر يظل يحظى، حتى على مستوى رجل الشارع، بتبجيل لا يحظى به نشاط آخر. فرغم كل ما منيت به الوضعية من انتكاسات، يظل الإنسان المعاصر يتبنى توجها علمويا واضحا. بيد أنه اتجاه علموي غير مؤسس فلسفيا، وغالبا ما يتم تبنيه بسبب الانتصارات التي أحرزتها التقنية، صنيعة العلم. في المقابل، فإن مسألة أفضلية خطاب ديني على آخر، تظل رغم ما تقره عقائدنا المختلفة، بل ربما بسببها، مسألة خلافية.

على ذلك، فإن هذا لا يعني بحال أن يحجم الفيلسوف أو عالم اللاهوت أو الكلام عن طرح السؤال الذي يستفسر عن عقلانية الخطاب الديني. ليس في وسع أي منهم أن يفعل ذلك، خصوصا الفيلسوف، دون أن يحنث باليمين

الســقراطي الــذي آل على نفسه حين شرع في ممارسة نشاطه. ففي نهاية المطاف، يظل الإيمان الذي تعززه مبررات عقلانية أكثر رسوخا وأقدر على مقاومـــة ما تحدث به النفس من شكوك. أما الحديث عن "إيمان العجائز"، فقد يلـــيق بالعجائز، لكنه حتما لا يليق بمن يعتبر إيمانه موقفا من الوجود. الحال أنـــه لا شـــيء مما قلت يوجب النأي عن البحث عما يسوغ عقلانية الإيمان. غير أن الحديث عن عقلانية الإيمان شيء، والبرهنة على صحته، واستيفائه أشرط "اللوغوس" شيء مختلف تماما.

لكل هذا، يتعين ألا نجد حرجا أو غضاضة في اكتشاف عجزنا الراهن عـــن تســـويغ بعـــض التعاليم الدينية، بل إنه يتوجب أن نكشف صراحة عن المواضع التي تقلقنا فيها. ينبغي أن نقر بأن الخطاب الديني يختلف في نهاية المطـــاف عـــن الخطاب العلمي، وأن نتوقع أن يكشف العنصر التسليمي في الإيمـــان عـــن نفسه. غير أن هذا يتسق تماما مع مواصلة محاولة التسويغ، والـــبر بـــالعهد السقراطي، فالإيمان الذي يركن إلى مبررات عقلية يظل في النهاية أصلب عودا. لا حد إذن لعمليات الجدل ومحاولات التسويغ، إلا الحد الـــنظري الذي تفرضه تسليمية الإيمان. بيد أن هذا الحد المتوهم لا يتعارض مـــع عملـــيات الجـــدل ومحاولات التسويغ الفعلية، فهي تظل عاجزة، وفق التصور المطروح للعقل، عن إنجاز فعل البرهنة الحاسمة.

الوجاهة والعقلانية

في سياق فهم السلوك البشري، الوجاهة مفهوم أكثر خصبا وثراء من مفهوم العقلانية، الذي ما فتئ يتنزل موضع الصدارة منذ أقدم عهود الفكر الفلسفي. يفترض ألا تعتد العقلانية إلا بملكة العقل التي تركن أساسا إلى القرائن الحسية والاستدلالات المنطقية؛ أما الوجاهة فتعول، فضلا عن الحس والمنطق، على إعمال ملكات الخيال والوجدان والحدس، كما تأخذ باعتبارات روحية، وأخلاقية، وعملية، وثقافية لا يبدو أن العقل يفيها حق قدرها.

العقلانية مفهوم مكرس، فثمة موروث يتكأ عليه ويشد من أزره، وقد قام هذا المفهوم بدور حاسم في مختلف نظريات المعرفة. حتى خصوم العقل يجدون أنفسهم ملزمين بتبرير خصومتهم، كما لو أنه قضي سلفا على من يشك في المعايير العقلانية أن يرمى بسهامها، وعلى من يرتاب في أحكام العقل أن يدان بالخبل والهذيان. غير أن مفهوم الوجاهة الذي أقارب في هذه الورقة لا يرفض المعايير العقلانية من أصلها، فثمة سياقات لا تعتد الوجاهة فيها إلا بهذه المعايير. كل ما في الأمر أن الوجاهة تنهض في بعض السياقات الخاصة على اعتبارات تليق بخصوصيتها.

تأصيل لغوي للوجاهة

الوجاهة في العربية من الجاه، وهو المنزلة والقدر، وليس ثمة ما يجعل العرب يصفون من يحتاز منزلة وقدرا بالوجاهة، سوى كون هذه اللفظة تحوز قيما اجتماعية مبجلة. الترجمة الإنجليزية المناسبة لكلمة "وجاهة"، "sensibility"، لفظة موحية في تقريب الدلالة التي أريد منها. ذلك أن كلمة "sensibility" مشتقة في أساسها من كلمة "sense"، التي قد تدل على "المعنى"، ما يشي بأن الموقف الوجيه هو الذي يحمل معنى جديرا بالاحترام؛ وقد تدل على "الحس"، ما يشير إلى وجود حساسية يبديها الوجيه

تجاه الموقف المعني، أو إزاء من يتعامل معهم، تكنّ اعتبارا للآخر، وتستثير تعاطفـــا مـــع الظروف الاجتماعية والنفسية التي جعلته يجزم بما أجزم، أو يسلك على النحو الذي فعل.

وفق قاموس كيمبردج، تعني كلمة "sensibility" الاحتياز على وعي أو فهـــم للموقف. غير أن هذا القول مشحون بكل الدلالات المركبة التي يتضمنها مفهـــوم الوعي. وفي هذا السياق نلحظ أن الوعي لا يشكل صورة محايدة عن العـــالم، إذ ليس بالمقدور فهمُ العالم، أو فهمُ المواقف التي ينطوي عليها، دون أفكـــار مســـبقة تتشكّل ثقافيا وتلتزم بتصنيفات ومقولات بعينها، وتستخدم لغة مشـــحونة بمصــــادرات تخص ناطقيها. أيضا فإن الوعي، الذي يؤسس لمنجز الفهـــم، يتطلب إدراكا، والإدراك ليس عملية مراقبة محايدة، بل يتضمن طرح أســـئلة وتأميـــن تأويلات تمكّن من العثور على أجوبة نألفها، وما نألفه هو ما نرضى عنه، وما نرضى عنه هو ما يلبي حاجاتنا، وحاجاتنا ليست معرفية في كـــل الأحـــوال. غير أن هذا الفهم للوعي إنما يبين أن التقويم المناسب لمواقفنا لا يقتصر على تقويمها العقلاني، بل يتعداه إلى الأخذ باعتبارات وجاهية.

هكذا تبين الأصول اللغوية لمصطلح "الوجاهة" أن الوجيه موقف يحظى بمـــنزلة وقـــدر واحترام، مؤسس على وعي وفهم، ويتطلب إدراكا وحساسية يركـــنان إلى ثقافة بعينها. غير أنه لا شيء يحول دون أن يكون مبعث وجاهة الموقف تعويله على ممليات العقل، وإن حظي بها غالبا لأسباب لا تشجها بهذه الممليات أدنى صلة.

العقل كينونة اجتماعية

وفق التصور التقليدي، العقلانية ملمح أساسي من ملامح الذات العارفة يســـتبان حـــال تبنـــيها معتقدات مؤسسة على نوع بعينه من المبررات. عند أرســـطو، تشـــكل العقلانـــية العلامـــة الفارقة التي تميز الكائن البشري عن الحيوان، والمعتقدات العقلانية إنما تختلف بالتعريف عما نقره بسبب الانفعال

أو الإيمان أو السلطة. وفي كل الأحوال يشترط التقويم العقلاني قواعد صارمة، تؤمن الرياضيات أوضح مثال عليها، فيما يشكل العلم نموذجا آخر لها لأنه يمارس وفق منهج يضع قواعد لجمع القرائن وتقويم الفروض. هكذا يتمزى المعتقد العقلاني بركونه إلى قواعد محددة، أشبه بالخوارزمية، وهي قواعد توصف بأنها ثابتة، وصورية، وملزمة، يمتثل إليها أفضل ما يكون الامتثال في العلم والرياضيات، والنزعة العقلانية إن هي إلا تنويعة من الرؤى تؤكد أهمية دور العقل في المعرفة وفي تحديد ما يتفرد به الكائن البشري من خصائص فارقة.

غير أنني أنكر أن يكون العقل ملكة محددة المعالم على النحو الذي تفترضه هذه النزعة، وأذهب إلى أنه كينونة متطورة تشكل في النهاية نتاج تنشئة بعينها، بكل خصوصيتها الثقافية. ذلك أنه ليس بالمقدور أصلا فهرسة الملكات البشرية على نحو يميز بشكل حاسم بين العقل، والذاكرة، والوجدان، والخيال، والحس، والمشاعر، والعواطف والعقائد. هذه ملكات وقدرات وأحوال تتخالط وتتمازج على نحو يبين أن الحدود الفاصلة بينها مجرد وهم كرسته نظريات سيكولوجية غبر عهدها. بيان ذلك أن الحس لا يقوم بدوره وسيلة للمعرفة دون تعويل على الذاكرة والفهم؛ وأن القدرات الاستدلالية تمارس تحت طائلة تأثير الإلف والأحكام المسبقة، كما أن الخيال قد يفعل فعله في الاستدلال والإحساس والتذكر على نحو يشكك في حصانة هذه العمليات الذهنية.

يحضرني هنا تصور للعقل أجده أكثر مناسبة مما تقره كثير من التصورات التقليدية. إنه لا يعلي من شأن العقل إلى حد يوجب الجزم بكل أحكامه، ولا يقلل من شأنه على نحو يفضي إلى فوضى معرفية. وفق هذا التصور، الذي يقول به هارولد براون، فكرة القواعد تتنافى أصلا مع مفهوم العقل. حين تكون هناك خطوت محددة، مقننة ومعروفة بشكل مسبق، فإن ما يقوم به الإنسان قد يكون أي شيء، باستثناء استخدام ملكاته العقلية. دليل ذلك

أنـــه لـــيس لدى الحاسوب عقل، رغم أنه مبرمج بطريقة خوارزمية صرفة. ودليله الآخر أن أفضل وسيلة لجعل المرء يتوقف عن التفكير أن تجعله يطبق قواعـــد تحدد لـــه سلفا كل ما يتعين عليه القيام به. استخدام العقل إنما يعني اتخـــاذ قرار وفق معطيات بعينها، لكنه قرار ينطوي على نوع من المغامرة، قرار خطّاء، لا شيء يعصمه من الزلل، أساسا لأن المعطيات المتاحة تقصر غالبا عن تحديد ما يتوجب أن يلزم عنها، وتعجز من ثم عن استنفاد محتوى العواقب الممكنة.

غـــير أن هذا التصور ليس جديدا كلية، فهو مؤسس على أطروحة قال بهـــا هـــيوم منذ ما يقرب من ثلاثة قرون. لا سبيل للجمع بين الجدة واليقين، وعلـــى كـــل مـــن يؤثـــر أحدهما أن يضحي بالآخر. يستبان هذا في مثنوية الاســـتقراء والاســـتنباط، قدر ما يستبان في المسحة الظنية التي تميز التفكير العلمـــي، بـــرادايم العقلانية في ثقافتنا المعاصرة. أيضا فإن مذهب براون في العقل يذكرنا بشكوك كواين في يقينية المنطق والرياضيات، وبموقف بونكارييه مـــن أهمية العرف في اتخاذ القرارات العقلانية، وبمبدأ قصور الملاحظة عن تحديد النظرية الذي روج لـــه دوهيم ونيلسون جودمان.

وعلـــى حـــد تعبير وليام آلستون، يظل استخدام العقل في نهاية المطاف ممارســـة اجتماعـــية، فنحـــن نتعلم تشكيل معتقداتنا، حتى الحسي منها، وفق مخطـــط مفهومـــي نكتســـبه من المجتمع. لكن هذا لا يعني إنكار أن الآليات والـــنزوعات الفطـــرية تقـــوم بدوره مهم، فثمة إسهام مشترك تقوم بها البنى الفطرية من جهة والتعلم الاجتماعي من أخرى في تطوير ممارساتنا العقلانية. تومـــس ريـــد يؤكد هذه البنى، فيما يؤكد لودفيج فتجنشتين أهمية التعلم. ولأي كانـــت الغلـــبة، فـــإن لكل دورا يقوم به، والمحصلة النهائية منظمة، ومعززة، ومراقبة ومشتركة ومنضبطة اجتماعيا.

بـــيد أن كـــون العقـــل كينونة مشكّلة اجتماعيا إنما يسوغ الاشتباه في الحديـــث عنه معيارا مطلقا وثابتا يميز بشكل موضوعي بين الحق والباطل.

إنه يعني أن العقل مفهوم تاريخاني مشكل سوسيولوجيا، كينونة تتقلب وتتبدل بتقلب العصور وتبدل الثقافات، وقد لا تكون فيه ثوابت قارة باستثناء حدود دنيا من القبيل الذي يؤكد ديكارت سواسيته في قوله الشهير "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس".

التباين بين العقلاني والوجاهي

ثمة سياقات نتوقع أن تقوم فيها القرائن والأدلة بدور فاعل، بحيث يكاد يتماهى إقرار عقلانية الموقف مع إقرار وجاهته. في مثل هذه السياقات، الحكم بأن الموقف أو المسلك أو المبرر أو المعتقد وجيه إنما يعني أساسا أنه عقلاني. العلم أقرب مثال على هذه السياقات. غير أن الحالات الأكثر أهمية نسبة إلى مقصدنا هنا هي تلك المواقف التي تقرها المعايير العقلانية دون أن تفي الاستحقاقات الوجاهية، وتلك التي تسمح بها الاعتبارات الوجاهية رغم أنها لا تنصاع إلى ممليات العقل.

تعليق الحكم مثال بيّن على الموقف الذي تعوزه الوجاهة، على امتثاله لأحكام العقل. الراهن أن خصوم الارتيابية، حتى غلاة المذهب العقلاني منهم، يجدون صعوبة في الرد على تحديات المرتابين، أساسا لأن هناك مبررات عقلانية لا يستهان بها تسوغ موقفهم. بالمقدور دوما التشكيك في صحة أي حكم، أيا كانت المقدمات التي يستدل بها عليه. الحكم لا يكون ملزما إلا إذا كان صحيحا، ولا يكون لنا التيقن من صحته إلا إذا كان في حوزتنا معيار للصحة. غير أنه لا سبيل للحكم على صحة أي معيار إلا وفق معيار ثان، وإلا صادر على المطلوب، ولا سبيل للحكم على صحة أي معيار ثان إلا وفق معيار ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية. هذا يعني أن من يوقن من صحة أي حكم إنما يواجه مأزقا لا سبيل لتنكبه؛ فإما أن يصادر على المطلوب، فيفترض ما يتوجب عليه إثباته، أو يستمر في إحالة عبء الإثبات، فينكص إلى متراجعة لا تمكنه من التيقن من أي شيء.

غـــير أن تعلـــيق الحكم، بما يستلزمه من كف عن الفعل، ليس إمكانا حقيقـــيا، ونحن على حد تعبير وليم آلستون لا نستطيع ذلك إلا بإحداث فجوة عمـــيقة بيـــن الـــنظرية والتطبيق. هذا وضع تعوزه الوجاهة، وإن استوفى الاســـتحقاقات العقلانـــية. حـــتى أحداسنا البكر التي لم يلوثها التنظير، والتي لا مـــناص مـــن التعويل عليها في مثل هذا السياق الاستهلالي، تفيد بوجود اختلالات يعاني منها الموقف الارتيابي تحسب ضد وجاهته. إذ أنى للمرتاب أن يعلق الحكم فيما يلحظ من انتهاكات أخلاقية، أو أن يعيش في عالم لا يثق حـــتى فـــي وجـــوده؟ أليس الوجوديون محقين في إقرار أن الدراية بوجود الإنسان في العالم لا تتوقف على حل أية ألغاز فلسفية؟ أليس أجدر بالفلاسفة، عوضـــا عـــن الخـــوض في براهين ميتافيزيقية تثبت وجود العالم والذوات البشرية، أن يعنوا بالوضع المؤسي الذي آلت إليه تلك الذوات في هذا العالم؟ لا تثريـــب على المرتاب من وجهة نظر عقلانية صرفة إن علق الحكم، بل لعله يلزمه أن يخلص إلى تعليقه؛ غير أن موقفه، أيا كانت بواعثه المنطقية، لا يتسم بأي قدر كاف من الوجاهة.

في المقابل، ثمة مواقف يتوقع أن تجيزها معايير الوجاهة دون أن تسمح بهـــا معايـــير العقلانية، تستبان مثلا في المسلكيات الأخلاقية، التي لا يجوزها العقـــل، فيما تسمح بها الاعتبارات الوجاهية، بل تعظ بها وتحض عليها. وفق التحليلات الوضعية، الحديث عن الأخلاق تعوزه القيمة، مجرد هراء صيغ في عـــبارات نـــتوهم فهمهـــا بمقتضـــى ألفتنا معها، لكنه يفشل في تخطي اختبار المعايير التحققية. ولأن الوضعية لا تعترف بنشاط غير العلم، فإنها تجد نفسها ملزمة بالسكوت عن المشاكل الأخلاقية التي يثيرها هذا النشاط.

لا غـــرو إذن أن سطوتها انحسرت كلية حين طفقت المستحدثات التقنية تثير إشكاليات ليس في وسع المعايير العقلانية التعامل معها. غير أن الصعوبة التـــي يلقاهـــا الوضعيون مع المشاكل القيمية التي يثيرها العلم ليست بأي حال جديـــدة، فالتقنـــيات الحديثة لم تسهم إلا في جعل جراحات العلم القيمية القديمة

أكـــثر إيلامـــا. التجريـــب على البشر مسلك تعوزه الوجاهة لأنه ينتهك قداسة الكـــرامة البشـــرية، رغم أنه ليس بمقدور الوضعي المخلص لوضعيته إلا أن يتغاضـــى عـــن الخـــوض في مثل هذا الانتهاك، وأن يوصي بالتجريب على البشر، بل بالتضحية بهم، إذا كانت الدراية بأحوالهم السيكولوجية والفسيولوجية لا تكـــون إلا عبر العبث بحرمة أجسادهم وأرواحهم. المعرفة عندهم غاية في ذاتهـــا، وفي أسوأ الأحوال وسيلة البشر الوحيدة في فهم العالم، لكنها تظل في الحالين قضية لا مساومة عليها، مهما كانت قيمة ما نضحي به من أجلها.

هـــناك أمثلة أخرى على الممارسات التي تعوزها العقلانية وإن ظلت وجـــيهة، نذكـــر مـــنها الـــنقلة اللازمـــة التي يقوم بها العالم من المعطيات الإمبيريقـــية إلـــى الفـــروض التـــي تفسرها، والتي استحار أشياع النزعات العلمويـــة فـــي طبيعـــتها، وارتابوا في عقلانيتها. قول بوبر إن هناك منطقا للتدلـــيل، وليس هناك منطق للاكتشاف، رغم اعترافه بأهمية هذه النقلة، إنما يوصي بعدم الخوض في حيثياتها، لمجرد أن الاعتبارات العقلية عاجزة عن تســـويغها. غير أنها تظل نقلة حاسمة في العملية العلمية، بل إنه ما كان للعلم أن يكون لولاها.

هـــذه مجـــرد أمثلة مستقاة من فلسفة العلم تبين كيف أن مآل الاقتصار علـــى إعمـــال أحكـــام العقـــل أن يجعلنا نرتاب حتى في النشاط الذي تزعم الوضـــعية أنـــه ليس هناك نشاط عقلاني سواه. قائمة المواقف التي تجيزها اعتبارات الوجاهة، رغم أنها تشكل موضع ارتياب المعايير العقلانية، تطول هـــي الأخـــرى، فهي تتسع للتجارب الروحية والخبرات الاستاطيقية والعقائد الإيمانـــية. ليس هناك مسوغ عقلاني كاف لأي من هذه التجارب والخبرات والعقـــائد، وثمـــة مذاهب تقر أن قيمتها تظل في أفضل الأحوال عاطفية، ما يجعلها موضع اشتباه معرفي. ولكن، أية خسارة كان للبشرية أن تمنى بها لو أنهـــا اتخذت من هذه المعايير العقلانية الصارمة وسيلتها الوحيدة في شرعنة الأنشطة، وأية حضارة تلك التي تنهض على العقل وحده؟

يقــول روســو "لقــد عانيت في هذه الحياة حدا يجعلني أثق في حياة أخــرى، وليس ثمة حذق ميتافيزيقي يجعلني أشك لحظة في خلود الروح أو في العناية الإلهية، فأنا أشعر بها، أعتقد فيها، أريدها، آمل فيها، وسوف أدافع عــنها إلــى أن ألفــظ أنفاســي الأخيرة"؛ أما بسكال فيقول "إن للقلب أسبابا لا يعــرفها العقــل". قد يقال إنه ليس لنا أن نعول في سياق فلسفي كهذا على حديث القلوب، وإننا حين نعول عليها إنما نحنث باليمين السقراطي. غير أن العقــل كمــا يقول طاغور مدية كلها نصل، والإيمان يظل في نهاية المطاف مســألة قلبــية، ولو كانت وجاهة الإيمان ترتهن بوجود أدلة عقلية لما كانت المسألة الإيمانية إيمانية أصلا.

احترازات قيمية

يثــير الحديــث عــن مفهوم الوجاهة سجايا من قبيل الحكمة والرشد (وهي قيم عقلية في أصلها)، وأخرى أخلاقية، كالالتزام، والتسامح واحترام مشــاعر الآخرين، وثالثة اجتماعية، كالقدر والمنزلة، ما يبين إلى أي حد هو مشــحون بالقــيم والمعايــير الاجتماعية السائدة. وجهاء القوم ـــ لغة ـــ هم عليتهم، وما أعلى من شأنهم غير التزامهم بقيم المجتمع وأعرافه، ما يعني أن هناك بعدا اجتماعيا_أخلاقيا في مفهوم الوجاهة يتعين أن نحرص على كشف النقاب عنه.

غــير أنــه يتعيــن علينا أن نحرص أيضا على تجنب جعل الوجاهة مفهومــا محافظــيا يكــرس مــا ساد عند الناس حتى ألفوه، وأن نتذكر أن المحافظــية نفســها نــزعة مشــتبه في وجاهتها. الحال أنني أجد في الجدة والتطور والريبة في السائد والتأمل في آفاق المحتمل والتطلع إلى عالم أفضل مفاهــيم وتوجهــات أكــثر وجاهة من التقليد والتكيف والحتمية، كما أرتاب خصوصــا فــي الحكــم البرانســي بأن المضمون يسير متداول، والمعاني مطــروحة على الطريق، وأن معين التجديد قد نضب على يد سلف لم يترك للخلف شيئا.

فضـــلا عن ذلك، لا شيء يحول دون المبدأ أن يكون علية القوم أقلهم "وجاهة"، فقد تحدث اختلالات قيمية تجعل "وجهاء" المجتمع متنفذيه، أصحاب السـطوة، صـانعي القـرار، أو حتى حكامه، الذين لا يشغلهم شيء قدر ما يشغلهم النزاع على السطلة وتحقيق مآربهم الشخصية. ورغم أنه لا واحد من هـؤلاء يتصف بالوجاهة لأسباب أخلاقية، فإنهم يعدون "وجهاء" القوم، يؤخذ بـرأيهم، ويعـتد بقراراتهم، ويمتثل لأوامرهم، وإن لم يقتنع حقيقة من يأخذ ويعتد ويمتثل "بوجاهة" ما يأخذ به أو يعتد به أو يمتثل إليه.

مـن منحى آخر، علينا أن نحذر من مرونة مفهوم الوجاهة، خشية أن يفضي إلى نوع من الفوضوية المعيارية، فلا يكاد يبقي على موقف إلا ويجد اعتبارا وجيها يبرره. يتعين أن نحلل مفهوم الوجاهة على نحو يبين كيف أنه يـنطوي علـى بعد نقدي معياري يحافظ على أهليته القيمية. وبوجه خاص، علينا أن نحترز من شرك النسبانية. ففي الوقت الذي يتوجب أن نحرص على تنكـب فـرض معايير ثقافتنا على ثقافات الآخرين، يتعين ألا نذهب إلى حد إقـرار أن الموقف يكون وجيها لمجرد أن هناك ثقافة ما تقر وجاهته. بتعبير آخر، يتوجب أن يكون هناك حد مشترك أدنى من المعايير، يمكننا من الحكم على وجاهة ثقافتنا وثقافة الآخر، أو وجاهة مواقف من ينتمون إلى ثقافتنا أو أية ثقافة أخرى.

مسـألة تحلـيل مفهوم الوجاهة إذن ليست بالسهولة التي تبدو عليها أول وهلـة. فجـأة لاحت علينا قمة جبل جليدي، وبغتة وجدنا أنفسنا نفتح صندوق بانـدورا المعبأ بالشرور. فما أن شرعنا في الخوض في مسائل معرفية تتعلق بتحليل مفهوم الوجاهة، حتى وجدنا أنه لا شيء أقل من نظرية في الأخلاق تحل المأزق الذي انتهينا إليه.

ولكـن، أنى لنا أن نهرب من الحديث عن الأخلاق ونحن في معرض الحديـث عـن سلوكيات ومعتقدات ومبررات. الحال أن هذا يحسب لمفهوم الوجاهـة، ولعلـه يديـن مفهوم العقلانية، الذي يبدو مفهوما معرفيا صرفا

لا يستوعب سوى بعد واحد من أبعاد الظاهرة البشرية. أكثر من ذلك أنه قد يتسنى للمجالين الأبرز في الفلسفة، نظرية المعرفة وعلم الأخلاق، أن يستعيدا عبر مفهوم الوجاهة نقطة تماس كان ضيعاها في الطريق، بسبب هيمنة النزعات المادية والوضعية، وهي نقطة تماس أكدتها بعض التصورات التقليدية (حين ذهبت إلى أن "المعرفة فضيلة")، وإن لم تأل معظم النظريات المعرفية المعاصرة جهدا في التغاضي عنها.

فما الذي يظل بمقدورنا أن نتشبث بمرساته كي نتنكب شرك النسبانية الذي يتهددنا حين نخوض في الحديث عن الخصوصيات الثقافية؟ وما الذي يجعلنا قادرين على الاعتراف بوجاهة من يركن إلى اعتبارات لا تقرها ثقافتنا، دون الذهاب إلى حد تجويز كل مسلك طالما وجد صاحبه معايير ثقافية يعول عليها في تبرير وجاهته؟

ولكن، ألا نستطيع من حيث المبدأ أن نعول على ما هو مشترك بين البشر، على ما هو إنساني فينا، عبر اللجوء إلى قواسم الحضارات والثقافات، والإجماع على أحكام أخلاقية مشتركة، أيا كانت صياغة المبادئ العامة التي تفضي إلى مثل هذه الأحكام؟ أليس القمع بشتى ضروبه، والكيل بمكيالين، والتوجهات العرقية، مسلكيات مشبوهة في معظم الثقافات؟ أوليس العدل والإحسان، والتواصي بالعفو والمرحمة سجايا تقرها كل الشرائع والأعراف؟

هذا مفاد ما أسميته في موضع آخر بالتعددية التشاركية؛ توكيد المشترك، قيدا عاما، مع الحفاظ على حق الاختلاف، وتبني الحوار سبيلا لكسب المزيد من الاتفاقات. الاتفاقات المشتركة قابلة دوما لأن توظف في إحراز المزيد من الاتفاقات، فهذا على وجه الضبط بغية كل حوار يتم بين الثقافات المتباينة. وفي النهاية، علينا أن نلحظ أن الاختلاف الثقافي لا يشكل بذاته حائلا دون المبادئ الأخلاقية المشتركة، وأن الاتصال المتبادل بين الثقافات ليس ممكنا إلا لأن ما يجعل الكائن البشري إنسانا، مهما تناهى قدره، يظل قاسما مشتركا يجسّر بين تلك الثقافات. الحال أنه لو لم تكن لدينا قيم

مشتركة مع الآخرين، لغلّقت كل حضارة الأبواب على نفسها، ولما تسنى لنا فهمها إطلاقا.

مــن جهــة أخــرى، فإن الفروق بين الثقافات ليس بالحدة التي يتوهم كثــيرون منا. ليست هناك جماعة تبقى لزمن طويل ما لم تكن تحظر القتل، والاغتصاب، والكذب، والسطو، وإخلاف الوعود، وسائر أنواع الزيف. لو لم تكــن المجتمعات البشرية التي صمدت حتى يومنا هذا تجرم القتل لهلكت قبل أن تــتاح لها فرصة الاختلاف مع غيرها. باختصار، يتعين أن تحتاز طبيعة البشــر، مهمــا اختلفــت وتعرضــت للتبدل، على خصائص تتعلق بالجنس البشري؛ خلافا لذلك ما كان لها أن تكون بشرية أصلا.

يشــكل هــذا المشــترك رهانــنا الباقــي الوحيد على إمكان التصدي للــتوجهات اللاأخلاقية التي ما فتئ التاريخ يشهد ظهورها (التتارية، النازية، الفاشــية، والبقــية)، بقدر ما يشكل أساسا لمعايير وجاهة تظل تعتد بأهمية الخصوصيات الثقافية، دون أن تجعلها تجور على العموميات الثقافية. الفلسفة تســهم فــي تأســيس هــذا المشترك، فهي محاولة جادة للتخلص من أعباء التحــيزات والتشــيعات والولاءات، وهي البحث عن المشترك بين الثقافات والســعي المستدام لتأصيله. العلم يقوم بدور تنويري مماثل، فثمة جانب من القضــايا الأخلاقية يتعلق بوقائع يتسنى للعلم جمعها والتحقق منها، فضلا عن تشــكيل نظــريات إمبيريقــية تفسرها، من قبيل كون التكوين الجيني للبشر متشــابها فــي أصــوله حــد التماهي، ما يشكك في مختلف مذاهب الامتياز العرقي، بما تستلزمه من مواقف أخلاقية مريبة.

ولأن الــتعددية الكامنة في مفهوم الوجاهة لا تنكر قيام مبادئ أخلاقية مشــتركة، فإنهــا لا تواجه الصعوبة التي تواجها النزعة النسبانية حين تدعو إلــى مــبدأ التسامح. يفترض على حد تعبير اسبينوزا ألا نعادي عقلا ضيقا إلا بقدر ما يعادي الرياضي زاوية حادة لأنها ليست منفرجة. ولكن لو كانت الدعــوى إلــى التســامح مســألة نســبانية، لحق لمن ينكرها أن يزعم حقه

فـــي إنكارها، بمقتضى خصوصيته الثقافية، وأن يمارس القمع ضد خصومه. بـــيد أن مـــبدأ التسامح يشكل وفق تحليلنا لمفهوم الوجاهة مبدأ مشتركا يمكن بالـــركون إلـــيه تبرير اختلاف المنظومات الأخلاقية التي تقرها المجتمعات المختلفة ثقافيا. هكذا تجمع التعددية التشاركية بين حسنيين؛ تسامحية التعددية واقـــتدار المشـــترك على التمكين من العيش في عالم تحكمه أعراف وشرائع نتفق عليها.

معايير مفاضلة

ثمـــة ســـؤال حاسم أخير تتعين علينا مواجهته : إذا تعددت اعتبارات الوجاهـــة، فلمن تكون الغلبة؟ يفترض أن المسألة في حالة المعايير العقلانية ليســـت عصـــية، فالغلبة وفقها إنما تكون للعقل، أيا كان خصومه : العاطفة، العـــرف، الـــنقل، المقاصد الروحية، الاعتبارات الأخلاقية، أو حتى المقاصد العملية. أما في حالة الوجاهة، فيبدو أنه لا مناص من إقرار أن الغلبة ترتهن بالسياق. بقدر ما تكون مضامين الجدل معرفية صرفة، يتعين أن يكون هناك اعتـــبار أساسي للقرائن الحسية والعقلية. في العلم، المضامين ليست معرفية صـــرفة، فهناك اعتبارات عملية وأخلاقية يتعين حملها محمل الجد، غير أنه لا نشـــاط أحرص على اختبار مضامينه المعرفية من العلم، أقله حين يمارس كمـــا ينبغـــي، ما يبرر الحكم بوجوب أن تقوم القرائن الحسية بالدور الأكثر حاسمية. أما إذا كان موضع النقاش مسائل استاطيقية أو قيمية أو روحية، فقد يســـهم كـــل مـــن الحس والعقل بدوره، ولكن لا ريب أن العاطفة والحدس والخيال والوجدان سوف تحظى بالنصيب الأوفر في عملية المفاضلة. ومهما يكن من أمر، فإن التعددية التي يتأسس عليها مفهوم الوجاهة تستبان حتى في كثرة معاييره التقويمية.

غـــير أنه يتعين علينا ألا نتوقع أن تكون هناك معايير محددة تفصل في قـــدر وجاهة كل موقف، فمبلغ ما يتسنى لنا طرح اعتبارات تفاضلية على قدر كاف من العمومية، من القبيل الذي نوهت إليه. إذا لم يكن لنا أن نتوقع شيئا من

قبيل الحسم الخوارزمي في حالة المعايير العقلانية، رغم واحدية البعد الذي تركن إليه، فأجدر بنا ألا نتوقعها في حال إعمال كثرة من الاعتبارات الوجاهية.

وأخيرا، لم تكن هذه سوى تلميحات مبدئية، قد تعين على تشكيل تصور أكثر دقة لمفهوم الوجاهة. وفي حين أرجو أن تكون المحاولة واعدة، فإنني أسلم بأنها تظل مجرد محاولة. لا مجال والحال هذه للمقارنة بين مفهومي الوجاهة والعقلانية، فمفهوم العقلانية كما أسلفت مفهوم مكرس يسنده موروث طويل، والوجاهة مفهوم محدث لا رصيد له، ولم يقم بعد بأي دور في أية محاولة ابستمولوجية. غير أننا نستطيع أن نعول على كون التوجه الوجاهي يكرس حقيقة أن الحدود الفاصلة بين مختلف التخصصات المعرفية قد تلاشت مرة وإلى الأبد، وأن التقصي واحدي الأبعاد لأية ظاهرة إنسانية لم يعد بقادر على فهمها. لنا أيضا أن نفيد من معيّة مفهوم الوجاهة، عنيت من التوجهات والاعتبارات التي تتداعى صحبة ذكر اسمه. ثمة مسح ارتيابية ظنية عرفانية تكتنف الوجاهة، في مقابل المسح الدوجماطيقية التحققية البرهانية التي تكتنف العقلانية، وثمة ركون إلى معايير قيمية تعتد بالمشترك الأنثروبولوجي والسوسيولوجي، واعتبارات ذات خصوصيات ثقافية تتفاوت باختلاف الثقافات والعصور، وتوكيد مابعد_حداثي لأهمية إعمال ملكات تغاير العقل، وبمقدورنا توظيف هذه المسح والمعايير والاعتبارات المكرسة والحاضرة في المشهد الثقافي المعاصر في الشد من أزر مفهوم الوجاهة على نحو يرضي تطلعنا إلى جعله بديلا مناسبا لمفهوم العقلانية في سياق فهم العلاقات والسلوكيات البشرية وتقويمها معياريا. فلنؤمل وفق هذا في أن يأخذ التوجه الوجاهي فرصته، وأن ينهض على مصادر معرفية يبدو أننا لا نملك سوى أن نسلم بوجاهتها.

في المســألة الإيمـانيــة

أعــرض في هذه المقالة جملة اعتبارات أزعم أنها تتضافر في تكريس وجاهــة فعــل الإيمان. تحديدا، سوف أجادل بأنه بالمقدور تأسيس الاعتقاد في وجود الله على قرائن تشكل الأدلة العقلية جزءا منها دون أن تستنفدها كلية، إذ تتضــاف إليها اعتبارات روحية تتعين في خبرات من قبيل التجارب الصوفية، وأخــرى نفسية تستبان في حاجة البشر إلى كائن قادر يلجأون إليه حين تضيق بهــم الســبل، وثالــثة أخلاقــية تقر عدالة أن يلقى المحسن ثوابا على إحسانه والمسيء جزاء على إساءته. فضلا عن ذلك، ثمة اعتبارات متنوعة تركن إلى "ظواهــر" تاريخــية من قبيل المعجزة والوحي، أو تعول على تساوق الخطاب الدينـــي وقدرته على الصمود عصورا طويلة، أو تؤكد أهمية الإنتماء إلى ثقافة ذات نــزعة إيمانية. سوف أجادل أيضا بأن عجز هذه القرائن عن إثبات وجود الله علـــى نحو يستوفي الاستحقاقات المعرفية لا يقلل بحال من وجاهتها، ليس فقط لأن السياقات العلمية التي يفترض أنها تستوفى هذه الاستحقاقات تستند إلى شواهد تعاني من اختلالات مماثلة، بل لأننا نتعامل في حالة السياقات الإيمانية مع مجال، سطوة العقل والحس عليه ليست كاملة.

I

البراهيــن المؤلهــة إمـــا قبلية تحليلية، أو مؤسسة إمبيريقيا. البرهان الأنطولوجـــي مـــن الصـــنف الأول، فهو يحاول إثبات وجود الله وفق تحليل يفــترض أن يبيــن كــيف أن مفهــوم الله يضمن وجوب وجوده. البراهين الكوزمولوجية تنتمي إلى الصنف الثاني، فهي تعول على حقائق عارضة من قبــيل وجــود أشياء مسببة، وتفترض أنه يتوجب أن يكون هناك تفسير كاف

لكل حقيقة منها، ثم تجادل بأن استحالة لاتناهي هذه السلسلة التفسيرية يستلزم وجوب أن تبدأ بشيء لا يحتاج وجوده إلى أي تفسير، وهكذا تخلص إلى وجوب وجود أصل سببي واحد للعالم.

هناك أيضا براهين أكثر خصوصية، تؤسس على استحقاقات تيلولوجية أو أخلاقية أو استاطيقية صرفة، كما أن هناك أنواعا أخرى من الاستدلالات لا تزعم إثبات وجود الله بل ترضى بمجرد إمكانه، كما في حالة رهان بسكال ذائع الصيت، وحجج "إرادة الإيمان" التي يقول بها وليم جيمس.

غير أننا لا نعدم من ينكر وجود براهين عقلية تثبت صحة الحكم بوجود إله. يركن هذا الإنكار فيما يزعم أصحابه إلى عدة "حقائق"، أولها منطقية تقر استحالة إثبات ضرورة أية قضية وجودية، وهي حقيقة تشي بها اختلالات منطقية تعاني منها البراهين التي تحاول إثبات وجوب وجود الله؛ وثانيها إبستيمية، تقول إن المسألة الإيمانية مسألة غيبية، وإن قدرات الكائن البشري المعرفية حسية الطابع لا تسعفه في حسمها؛ وثالثها تاريخية مفادها أنه لو كانت هناك براهين قاطعة على وجود الله لكانت أقدر العقول البشرية أشدها إيمانا به؛ ورابعة تحليلية تشكك في تساوق الحكم باتصاف الإله بصفات بعينها. أيضا، قد يركن إنكار البراهين العقلية إلى حقائق مزدوجة، كما في حالة "التحدي الدلالي" الذي يستند إلى حقيقة تحليلية_إبستيمية، فهو يرتاب في إمكان فهم الإقرارات التي تحمل أية صفات على مفهوم الله، تأسيسا على ريبة معرفية في إمكان التحقق من صحة هذه الإقرارات.

قبل أن أشرع في الجدل بأن وجود الله ممكن على المستوى المنطقي الخالص، وبأن هذا الإمكان يؤسس لعدة اعتبارات وجاهية تعزز فعل الإيمان به، سوف أميز بين نوعين من البراهين المشككة في عقلانية الإيمان بوجود إله، وأحاول الرد على كل منها.

II

ثمة من جهة من يرتاب في وجود الله، أيا كانت الصفات التي يعزوها المؤمن إليه؛ وثمة من أخرى من يؤسس شكوكه على صفات يعزوها الخطاب الديني إلى الذات الإلهية، بحيث يجادل إما بلاعقلانية الحكم باتصاف أي كائن بصفة منها، أو باستحالة جمعه بين صفتين أو أكثر منها.

قد يعول من يشكك في إمكان وجود إله، أيا كانت طبيعة الصفات التي يعزو المؤمن إليه، على "حقيقة" منطقية تقر استحالة وجود أية قضية وجودية تتصف بالضرورة، بحسبان أننا نستطيع دوما تصور بطلانها، وهذا لا يصح على القضايا التي تصدق ضرورة. بتعبير آخر، الحكم بصدق أية قضية تقر وجود كائن بعينه حكم عارض، يصدق إن صدق بمقتضى مصادفات تاريخية، أو حتى ناموسية، ولكن دون أن تكون هناك ضرورة منطقية تحتمه، ما يستلزم أنه لا معنى للقول بضرورة وجود الله، أو بالقول بأنه واجب الوجود.

قد يعترض على الحكم باستحالة وجود قضايا وجودية ضرورية باستخدام مثال اقترحه كواين في سياق مختلف، يعرض قضية تكرارية تصدق ضرورة، رغم أنها قضية وجودية تقر وجود شيء ما. مفاد القضية أن هناك شيئا ما، إذا اتصف بصفة ما، اتصف كل شيء بتلك الصفة $((x)(Gx \rightarrow (\forall y)Gy\exists))$. هذه قضية وجودية لأنها تقر وجود شيء يختص بخاصية (شرطية) بعينها، كما أنها قضية ضرورية، لأنها تحصيل حاصل، ما أن ننكر صدقه حتى نقع في تناقض.

غير أننا لن نعول على هذا المثال في الرد على من يقول باستحالة وجود قضايا وجودية ضرورية، وينكر من ثم إمكان إثبات أن الله واجب

الوجـــود. ذلـــك أن هـــذا المـــثال إنمـــا يستثمر ما يعرف بمفارقات القضايا الشـــرطية، الـــناجمة عن افتراض المنطق المعاصر صدق القضية الشرطية حـــال بطـــلان مقدمهـــا، ولذا فإنه قد لا يبين سوى وجود اختلالات في هذا المـــنطق. ومهما تكن قدرات مثال كواين، على التشكيك في الحكم باستحالة وجود قضايا وجودية ضرورية أو التشكيك في صحة المنطق المعاصر، فإنه لا حاجـــة لـــنا بـــه، أساسا لأنه لا حاجة بنا للرد على من يرتاب في إمكان البرهـــنة على وجوب وجود الله. ذلك أن هذه الريبة إنما تشكك في البراهين التـــي تخلـــص إلى القول بأن الله ضروري الوجود، في حين أننا في السياق الوجاهـــي الـــذي نعرض له، لا يعنينا إثبات "ضرورة" وجود الله، بل يكفينا، ويكفـــي كل مؤمن، التدليل على وجوده. ذلك أنه ليس هناك فرق "وجيه" بين أن يكون الله موجودا، وأن يكون موجودا ضرورة أو واجب الوجود، فوجوده فـــي الحاليـــن واقع راهن، كما أن وجوده، حال ثبوته، بل حتى حال التدليل علـــيه بقرائن وجيهة، يكفي للإيمان به. هل تتعزز ثقة المؤمن في وجود إله حيـــن يكتشـــف أن الإلـــه الـــذي يؤمن به ليس موجودا فحسب، بل موجود ضـــرورة؟ وهـــل يطرأ نقص على قدر إيمانه به، حين يستبان لـــه أن الإله الـــذي آمن بوجوده، موجود ولكن دون أن تكون هناك ضرورة منطقية تحتم وجـــوده؟ فـــي تقديـــري أن إيمان المؤمن، ولا حتى عقلانية إيمانه، لا يزيد ولا ينقص بسبب تمييز يعقده الفلاسفة قد لا يتسنى لـــه حتى فهمه.

III

هـــناك أيضـــا مـــن يوظف افتراضا يذهب إليه بعض الفلاسفة المؤلهة ـــ مفـــاده أن مجـــرد إمكـــان وجود الله يكفي لإثبات أنه واجب الوجود ـــ في البرهنة على أنه واجب العدم، أي في إثبات استحالة وجوده، أيا كانت الصفات التـــي يعـــزوها إلـــيها المؤمن. المنطق وحده كفيل بإثبات هذه النتيجة، طالما

صادرنا على ذلك الافتراض. بيان ذلك، أنه يصدق منطقيا أن (إذا س فـ ص) تستلزم، بل تتكافأ مع (إذا ليس ص فـ ليس س). ليس هناك فرق بين هاتين القضيتين إلا في الصياغة، ما يعني أن محتواهما واحد، وقيم صدقهما واحدة. وفق ذلك، إذا قلنا، مع بعض المؤلهة، إنه إذا كان الله ممكن الوجود، فإنه ضروري الوجود، فإن لنا أيضا أن نقول، مع بعض خصومهم، إنه إذا لم يكن الله ضروري الوجود، فإنه مستحيل الوجود (أي واجب العدم). باختصار، إذا كان عدم وجود الله ممكنا، فإن عدم وجوده ضروري. ولأن عدم وجود الله ممكن، كون افتراض عدم وجوده لا يعوزه الاتساق حتى إن كان باطلا، فإن عدم وجوده لازم ضرورة، أو هكذا يزعم البعض.

غير أننا لا نذهب في السياق الذي نحن فيه، ولا حاجة بنا إلى أن نذهب، إلى حد إقرار أن إمكان وجود الله كاف لإثبات ضرورة وجوده. مرة أخرى، كل ما يعنينا، ويفترض أن يعني أي مؤمن، هو أن يكون هناك إله نؤمن به، بصرف النظر ما إذا كان وجوده واجبا. أكثر من ذلك، فإن الحكم بوجاهة الإيمان بالله، أو الحكم بأن الإيمان بوجوده لا تعوزه الوجاهة، لا يطلب من العقل أكثر من تبيان أن وجود الله ممكن. ذلك أن وجاهة هذا الحكم، وإن ركنت إلى العقل، لا تكتفي به، بل تعول على اعتبارت أخرى.

صحيح أننا لو كنا نتحدث في سياق إمبيريقي صرف لكان الاقتصار على تبيان أن وجود الله ممكن دليلا عقليا ضعيفا على صحة معتقد المؤمن. ذلك أنه لا يعتد في مثل هذه السياقات بمجرد الإمكان المنطقي. غير أنه كاف في سياق الحديث عن الأدلة العقلية، التي تتضافر مع اعتبارات أخرى في توكيد وجاهة الإيمان بوجوده. إننا نتعامل في النهاية مع مسألة إيمانية، والمسائل الإيمانية غير قابلة بالتعريف لأن تحسم عقليا. وعلى حد تعبير أي. سي. رينز، فإن "الاعتقاد في الله، وفق شهادة المؤمن، مؤسس على إيمان وليس مؤسسا على تبصر

منطقـــي. كل ما يزعمه المؤمن هو أن الاعتقاد في الله، مثل الاعتقاد في وجود أشخاص آخرين، اعتقاد وجيه، وليس حقيقة منطقية."

ومهمـــا يكن من أمر، ثمة شبه إجماع حتى بين الفلاسفة منكري وجود الله علـــى أن وجوده ممكن من وجهة نظر منطقية. هكذا أقر رسل في أكثر من مناسبة أن معتقداته العلمانية قائمة على أسس إمبيريقية وليست قائمة على أســـس منطقـــية، فيما حرص برودي دائما على تجنب إلزام نفسه بأية نتائج ســـلبية متعجلة في مسألة وجود الله. أيضا، ليس هناك ما يلزم صراحة منافاة المفاهيم الدينية للعقل في "أطروحة" فتجنشتين"، رغم أنه يرى أن الدين ينتمي إلى مجال ما لا يقال. أما كارناب وأشياع مدرسته، ففي حين يذهبون إلى أن الحكم بوجود الله مناف للعقل، فإنهم يقرون ذلك لأسباب إبستمولوجية صرفة. وعلـــى نحو مماثل ينكر وايتهد الرؤية الارثوذكسية في وجود الله وطبيعته، دون أن يرفضها لاعتبارات منطقية.

IV

وكمـــا أســـلفت، ثمة من يؤسس شكوكه حول وجود الله على تحليلات مطـــروحة لمفهـــوم الله، تـــزعم اتصـــافه بصـــفات بعينها، بحيث يجادل إما بلاعقلانية الحكم باتصاف أي كائن بصفة منها، أو باستحالة جمعه بين صفتين أو أكـــثر مـــنها. السؤال عن ماهية الله سؤال حاسم في السياق، لأنه لا دلالة محـــددة يمكـــن عزوها إلى إقرار وجود الله، أو حتى إقرار إمكانه، ما لم يكن لديـــنا تصور واضح لطبيعة هذا الكائن، أو ــ وحتى لا نصادر على المطلوب حين نصفه بالكائن ــ ما لم يكن لدينا تصور واضح للصفات التي يفترض أن يتصـــف بهـــا ماصدق مفهوم الله حال وجود مثل هذا الماصدق. يتعين إذن أن نـــتفق علـــى جملـــة مـــن الصفات، ونقرر ما إذا كانت تعزز وجاهة وصف

المتصــف بهــا بالألوهــية. ولأننا في معرض الرد على من يشكك في إمكان وجــود مــن يتصف بصفات ألوهية بعينها، أو يشكك في إمكان الجمع بينها، يتعيــن أن نعنى خصوصا بالصفات الأكثر إثارة للمشاكل، عنيت الصفات التي يعتبرها المشككون موضع اشتباه وأدعى إلى الارتياب في ذلك الإمكان.

يقــر بعض المؤلهة أن الله أسمى من أن يعبر عنه بألفاظ بشرية، وأن مــبلغ ما نستطيع قوله هو أنه كائن نعرف ما ليس هو (على طريقة تعريف لــوك للجوهــر). ولكــن، إذا كان هذا مبلغ ما نستطيع قوله عن الصفات الإلهية، لن يحوز الخطاب الديني محتوى محددا بما يكفي لتبرير الممارسات العقائديــة، أكانت شعائرية أو تعاملية. هذا أمر مهم، لأننا لا نتعامل هنا مع المســألة الإيمانية بوصفها مسألة ميتافيزيقية أو ابستيمية صرفة، بل نقاربها في سياقها العملي (الأخلاقي) الذي نعتبره أكثر أهمية.

ثمــة أيضــا ميل بشري نحو خلع صفات بشرية على الله (يسخر منه اســبينوزا بقوــله "لــو نطق المثلث لقال إن لله ثلاثة أضلع")، وهو يتضح خصوصــا في النزعات التشبيهية والتجسيمية، وقد يكون ميلا طبيعيا ترجع أصــوله إلى عهود بدائية لم تكن لدى الإنسان فيها قدرة كافية على التجريد. غير أننا لن نعنى به هو الآخر، كونه يركن إلى تصور في الألوهية يستنكف من يوقر الإله حق توقيره عن الجزم به.

فــي المقابل، يعزو التصور الديني السائد إلى الله صفة إيجابية تختزل العديــد مــن المحامــيل، فالله وفقه هو الواقع الأسمى، أو أعظم كائن يمكن تصوره، أو كائن لامتناهي القدرات والكمالات، وهذه أحكام يختزل كل منها طائفــة مــن الصفات، أهمها أن الله كائن عدله مطلق، يسع كل شيء رحمة وعلمــا، لا يعجــزه شيء في الأرض ولا في السماء، لا حد لمشيئته، خيّر خــيرية كاملة، بل ومصدر كل إلزام أخلاقي. هذه صفات تزخر بها الأدبيات اللاهوتية والكلامية على اختلاف مظانها ومشاربها. غير أننا، وكما أسلفت،

نظـــل ملزمين بالرد على الاعتراضات التي تثار عادة ضد إمكان أن يتصف أي كائن ببعض منها.

هـــناك بداية مشكلة تتعلق بقدرة الله المطلقة، وترتبط تحديدا بالسؤال ما إذا كان يمكن لله أن يخالف أساسيات المنطق، فيجعل الشيء هو ما هو، وليس هو ما هو في الوقت ذاته، أو يعارض مبادئ الرياضيات، فيخلق مثلثا مجموع زواياه ثلاثة قوائم، أو يخترق قواعد الزمن، فيجعل ما حدث كأن لم يحدث.

ثمة حل تقليدي لهذه المشكلة، وهو حل يبدو وجيها وإن لم يكن حاسما، يقـــر أنه بمقدور الله بالتعريف أن يقوم بكل تلك الخروقات، لكنه لا يقوم بأي منها لمجرد أنه كتب على نفسه ألا يقوم به. ثمة "كلمة سبقت من ربك"، عهد آلاه بحـــرية مطلقـــة على نفسه، رحمة بعباده، يجعله يمسك عن الجمع بين الشيء ونقيضه، وعن محو الوقائع التي مر عليها الزمن من تاريخ الكون. لو لم يقطع الله هذا العهد على نفسه، لضربت الفوضى الأنطولوجية أطنابها في أرجاء العالم، ولترتب عليها شواش إبستيمي يحول دون فهم البشر عالما خلقه الله من أجلهم.

وبطبـــيعة الحال، فإن هذا الحل يحيلنا مباشرة إلى الغزالي وديكارت، اللذين حاولا تسويغ بعض الأحكام المعرفية عبر الركون إلى صفات أخلاقية يتصـــف بهـــا الله بمقتضى تعريفه. فضلا عن ذلك، فإن هذا الحل، وإن كان لا يـــبدو مناســـبا حين يعرض في سياق إثبات وجود الله، لأنه سوف يصادر على المطلوب، يبدو كذلك في السياق الذي نحن فيه، كونه سياقا يقتصر على الخوض في إمكان وجوده. ذلك أن "السيناريو" سالف الذكر لا يعاني من أي عـــوز للتســـاوق، ويكفي من ثم للرد على من يشكك في اتساق الحكم بإمكان وجود كائن فعال لما يريد.

من منحى آخر، ثمة ما يعزز اتصاف الله بصفة القدرة المطلقة، أو المشيئة التي لا حد لها، يتعين في أننا نتحدث هنا عن مفهوم الله، بكل المضامين التي تتداعى إلى الذهن حين نفكر في صفاته، وبكل القدرات التي نعزو إليه وفق دلالة اسمه التي تواضعنا عليها. غير أنني لا أركن بقولي هذا إلى البرهان الأنطولوجي على وجود الله ــ الذي يستنبط وجود الله من ذات مفهومه ــ بل أتحدث فحسب عن صفة أزعم وجوب أن يتصف بها الإله، بصرف النظر ما إذا كان هناك كائن من هذا القبيل. ولهذا السبب فإن حكمي هذا ليس عرضة للنقد الكانتي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله ــ الذي يقر أن الوجود ليس صفة تنضاف إلى سائر صفات الكائن، بل شرط أساسي لاتصافه بأيه صفات ــ وليس عرضة لاعتراض فريجه ــ أن لفظة "يوجد" ثابت منطقي وليس اسما لخاصية بعينها ــ الذي يعبر عن ذات اعتراض كانت بصيغة سنتاكتية صرفة.

أقول إن حكمي ليس عرضة لذاك النقد أو هذا الاعتراض لأنه يقتصر على إقرار أن القدرة المطلقة صفة "ممكنة" من صفات كائن ممكن، وما يعطينا حق عزو هذه القدرة إليه إنما يتأسس فحسب على تحليل ما نعنيه من لفظة "الله"، وما يضطرنا إلى الحديث عن إمكان اتصاف الإله بها هو أننا نواجه من يرتاب في وجاهة مفهوم الله استنادا على تشكيك في إمكان اتصاف أي كائن بمثل هذه القدرة. مفاد هذا التحليل أنه لو كانت قدرة الله أقل من أن تكون مطلقة، أو كان هناك حد لمشيئته، لما كان جديرا بأن يوصف بالألوهية. هذا لا يثبت أن ثمة إلها قادرا قدرة مطلقة، ولا يثبت أن هناك كائنا لا حد لمشيئته، بل يثبت فحسب أنه إذا كان هناك إله، توجب أن يكون مطلق القدرة. على ذلك، فإن هذه القضية الشرطية، على ضعفها البادي، تكفل الحكم بأنه ليس هناك تعارض منطقي أو عقلاني بين إقرار إمكان وجود إله واحتيازه قدرة مطلقة.

V

علـــى ذلك، فإنه يتعين علينا ألا نسرف في التقليل من أهمية هذا الدليل العقلـــي. لـــو كـــان وجـــود الله مستحيلا منطقيا، لما كان لسائر الاعتبارات الوجاهـــية أية قيمة. أكثر من ذلك، فإن هذا الدليل ليس الدليل العقلي الوحيد الذي نستطيع تأمينه للاعتقاد في إمكان وجود الله. ثمة اعتبارت عقلية أخرى تشي ليس فقط بإمكان الله بل بوجوده الفعلي.

هـــناك مـــا يعـــرف فـــي العلوم الاستدلالية بالتعليل بأفضل التفسيرات (Abduction). هنا لا يطلب من صاحب التفسير أن يبرهن على أن تفسيره يســـتوفي استحقاقات التفسير المتعارف عليها، بل يطلب منه فحسب أن يكون تفسيره مناسبا نسبة إلى التفسيرات المطروحة الأخرى. هكذا، فإن هذا الضرب مـــن التعليلات لا يخفق فحسب في استيفاء بعض الاستحقاقات، بل قابل أيضا لأن يـــرفض حـــال توفر تفسير أفضل منه. هو إذن في أفضل الأحوال تعليل ظنـــي. لكـــن هذا حال كل تفسير علمي، وظنية التفسيرات العلمية لا تقلل من شـــأنها. مـــن جهة أخرى، فإن مثل هذا التفسير يتكرس بمرور الزمن، طالما فشـــلنا فـــي العثور على تفسير أفضل منه. وفق هذا، فإن التعليل وفق أفضل التفسيرات يكون مقبولا عقلا إذا مر زمن كاف عجز فيه البشر عن إيجاد بديل أدعـــى لأن يقـــبل. وفي تقديري أن هذا هو موقف التصور الإيماني في سياق تفسير وجود العالم. قد لا تكون نظرية الخلق الإيمانية مقنعة بما يكفي، ولكنها أكـــثر قـــدرة على الإقناع من نظرية المصادفة، ومن نظرية قدم العالم، وربما حتى من أية نظرية لا_إيمانية أخرى.

وحتى إن لم يكن فرض وجود الله معقولا بما يكفي، وحتى إن لم يكن أفضـــل التفســـيرات الممكنة لوجود العالم، فإنه في جميع الأحوال ليس أقل

معقولـــية من أي فرض لا_إيماني آخر. فإذا أضفنا إلى هذا الحد الأدنى من عقلانية فعل الإيمان اعتبارات وجاهية أخرى ليس هناك ما يناظرها في حالة الفــروض اللا_إيمانية، تعزز الحكم بالقول بوجود الله. شيء شبيه يحدث في حالـــة المفاضلة بين الفروض العلمية التي تحصل على أدلة متكافئة من حيث القـــوة الإمبيريقـــية، حيـــث تسهم اعتبارت أخرى ليست إبستيمية صرفة في تفضيل فرض على آخر، اعتبارات من قبيل كون فرض ما أكثر بساطة، أو أســـهل على الفهم، أو أيسر على التطبيق من غيره من الفروض المتاحة، أو كونـــه شـــبيها فـــي بنيته مع فروض أخرى نقبلها في مجالات مغايرة. هذه اعتـــبارات وجاهـــية تبرر فعل التفضيل، تماما كما تسهم اعتبارات وجاهية إضافية في تفضيل فرض وجود الله.

VI

يثـــير الجمـــع بيـــن صفتي العدل المطلق والعلم الكلي إشكالية حرية الإرادة، أو ما يعرف في الأدبيات اللاهوتية والكلامية بمشكلة القضاء والقدر، وهـــي مشكلة تبدو أكثر صعوبة من مشكلة المشيئة المطلقة. ذلك أنها تواجه مـــن يؤمن بإله مطلق العدل كلي العلم بمأزق إحراج (dilemma) لا يبدو أن ثمـــة ســـبيلا واضحة لتنكبه. وفق هذا المأزق، أمام المؤمن بإله يتصف بهاتين الصفتين بديلان لا ثالث لهما. إما أن يقر أن الإنسان بمقتضى علم الله المسبق بمستقبل سلوكياته مجبر على تصرفاته، فيواجه إشكالية عدل الله الذي يفـــترض أنـــه سوف يحاسبنا على ما نقوم به، والمرء لا يحاسب على عمل أرغـــم علـــيه، ناهـــيك عن أن يحاسب عليه من قبل كائن مطلق العدل قدّره علـــيه. أو أن يقـــر أن الإنسان حر في تصرفاته، بمقتضى عدل الله المطلق الذي يحول دون محاسبته شخصا لم تكن لـــه الخيرة من أمره، فيواجه مسألة علم الله بما سوف يختاره كائن حر في اختياراته.

على أن قائلا قد يقول إن هذه المشكلة إنما تبين التعارض بين الصفات التـــي يعزوها المؤمن إلى الله، وأنها تشكك من ثم في وجود هذا الكائن، بل تشـــكك حـــتى فـــي إمكـــان وجوده. غير أننا نلحظ هنا أن ثمة تنويعة لهذه الإشـــكالية تواجـــه حـــتى منكر وجود الله، عنيت ما يعرف بمشكلة الحتمية المنطقـــية، الصـــيغة العلمانـــية لإشكالة القضاء والقدر. وفق مشكلة الحتمية المنطقـــية، المستقبل برمته كان قدر وفق اعتبارت منطقية صرفة. إما س أو لـــيس س؛ فالوسط بين هذين البديلين مرفوع. إذا س، فإن س، مهما تعددت محـــاولات البشر الحول دون تحققها. وإذا ليس س، فليس س، مهما تعددت محاولاتهم تحقيقها.

هكذا، ليس أمام المرء وفق برهان الحتمية المنطقية إلا أن يتوقف عن الســـعي وراء تحقـــيق أيـــة غاية يروم تحقيقها. ذلك أنه إما سوف ينجح في تحقيقها، أو لن ينجح. هذا أمر يضمنه المنطق. لنفترض أنه سوف ينجح في تحقـــيقها؛ لا حاجة به إذن إلى أن يسعى من أجل تحقيقها، لأنه سوف يحققها على أي حال. أما إذا كان البديل الذي تصادف أن تحقق في العالم هو أنه لن يـــنجح في تحقيقها، فإنه لن ينجح في تحقيقها، مهما بذل من جهود ومساعي. لـــيس أمامـــه فـــي الحاليـــن سوى أن يستسلم لمستقبله الذي قدر سلفا وفق مقتضيات منطقية صرفة. وقس على ذلك كل سلوك نقوم به على أمل تحقيق غاية بعينها، وهذا حالكل سلوكيات البشر الإرادية.

الفـــرق الوحيد بين المشكلتين، بخلاف مصادرة الصيغة العلمانية على وجـــود إله، أن مشكلة الحتمية المنطقية تلزم مواجهها بموقف جبري، يستسلم بمقتضـــاه إلـــى قدر حدد سلفا، في حين أن مشكلة القضاء والقدر تترك لـــه خيار بديلين، الاستسلام لقدر قدّره الله عليه، أو التضحية بصفة علمه الكلي. لكـــن هـــذا يعني على أقل تقدير أن وضع المنكر ليس بالضرورة أفضل من وضع المؤمن.

ثمة حل تقليدي لمشكلة القضاء والقدر شائع بين عموم الناس مفاده أن الإنسان مخير ومسير في آن. إنه مخير فيما يقوم به من تصرفات في حياته، لكـــنه مجـــبر في امتثاله لقوانين الطبيعة وفي كونه ولد في المكان والزمان اللذيـــن ولـــد فيهما، وللوالدين اللذين ولد لهما، وفي انقضاء أجله في موعد بعينه، وفي أرض دون سواها. غير أن هذا لا يحل المشكلة إطلاقا. ذلك أن مشـــكلة القضـــاء والقدر لا تعنى أصلا بمثل هذه الوقائع الأخيرة، بل تعنى فحسب بالسلوكيات "الإرادية" التي "يبدو" أن الإنسان حر في القيام بها، وهي ترتاب أصلا فيما إذا كان حرا "حقيقة" فيها. ولأنه ليس حرا "حقيقة" في القيام بما يحسب أنه اختار القيام به، إذا افترضنا علم الله المسبق بمجمل تصرفاته، فإن هذا يثير مسألة عدالة الله الذي سوف يحاسبه على سلوكيات لا "يبدو" أنه مســؤول عــنها. فـــي المقابل، ما أن نتشبث بعدالة الله، حتى نجد أنفسنا في مواجهـــة مسألة كلية علمه. لكن هذا يبين أن الحل المقترح إنما يفترض دون جـــدل أن الإنسان مخير، ويظل من ثم يواجه إشكالية تعارض هذا الافتراض مع علم الله الكلي.

هناك أيضا حل آخر يركن إليه عموم الناس وكثير من الفقهاء مفاده أنه رغم علم الله المسبق بما سوف تؤول إليه مسلكياتنا، فإن علينا لجلهنا بهذا العلم أن "تأخذ بالأسباب"، وهو حل يشحن مفهوم "الأخذ بالأسباب" بافتراضات ما أن نمـــيط اللـــثام عـــنها حتى يتضح أن الحل المقترح إنما يعيد صياغة المشكلة، فيؤجل طرحها عوضا عن حلها. ذلك أنه لا معنى للقول بأن يأخذ الطالب مثلا بأســـباب نجاحه، بأن يذاكر دروسه استعدادا لامتحانه، سوى الحكم بأن مسألة نجاحـــه ترتهن أساسا بما يقوم بها، ما يعني أن قرار نجاحه أو رسوبه لم يقدر عليه سلفا، ولم يكن في علم الله المسبق.

يركـــن الحل الذي أراه مناسبا لإشكالية القضاء والقدر إلى التمييز بين حـــرية الإرادة بالمعنى الإبستمولوجي، وحرية الإرادة بالمعنى الأنطولوجي.

المهم لحرية الإنسان من جهة، ولعدالة الله حين يحاسبه من أخرى، أن يكون حـــرا بالمعـــنى الإبســـتمولوجي، لا أن يكون حرا بالمعنى الأنطولوجي. في المقـــابل، يكفـــي لإعمال مشيئة الله المطلقة في سياق السلوكيات البشرية أن يكون الإنسان مجبرا بالمعنى الأنطولوجي، أيا كان وضع تلك السلوكيات من وجهـــة نظر إبستمولوجية. الجن التي كانت تعتقد أن سليمان عليه السلام ما زال بقيد الحياة، لم تكن حرة ابستيميا، رغم أنها كانت حرة انطولوجيا. غير أن حريـــتها الأنطولوجية لم تحدث أي فرق في شعورها بالعبودية. لقد كانت مقـــيدة بأصـــفاد أوهامهـــا، وكونها حرة دون علمها لم يخفف من قيودها قيد أنملـــة. الحال أنه لولا تلك الحشرة التي طفقت تقرض منسأة سيدها لما كان للجن إلا أن تلبث في العذاب المهين.

حال من يتوهم أنه ممنوع من السفر، دون أن يكون اسمه ضمن قائمة الممنوعيـــن مـــنه، مشابه تماما؛ إنه مجبر ابستيميا، رغم أنه حر أنطولوجيا. لكـــن هـــذه الحرية الأنطولوجية لا تحدث فرقا على المستوى النفسي، وهو المســـتوى الأهـــم في سياق الحديث عن الحرية والجبر. سوف يظل صاحبنا رهيـــن مشـــاعر سجن اختلقه لنفسه، ما يعني أنه لن ينعم بحرية متاحة لـــه حقيقـــية. في المقابل، فإن الممنوع من السفر، الذي لا يعرف أنه ممنوع من السفر، لكنه لا يسافر لأنه اختار ألا يسافر، ينعم بحرية إبستيمية (موهومة) تكفل لـــه كل المشاعر التي تصاحب الحرية الحقيقية. ولأنه اختار ألا يسافر، فإنه مسؤول عن قراره، رغم أنه ما كان لـــه أن يقوم بغير ما ما قام به.

وفق هذا التحليل، الحرية مشاعر وأحاسيس قبل أن تكون وضعا ماديا وقيودا واقعية، ولذا فإن مجرد شعور المرء حين يختار بأنه يختار، واعتقاده بأنـــه ليست هناك قيود تفرض عليه ما يختار، يكفي من وجهة نظر أخلاقية تحمـــيله مســـؤولية قراره، ويتسق من ثم مع الحكم بعدالة الله حين يحاسبه. حقـــيقة أنـــه مجبر أنطولوجيا، أنه ما كان لـــه أن يختار إلا ما اختار، وهي

حقيقة تلزم عن علم الله الكلي، لا تؤثر بحال في حريته، ولا تؤثر من ثم في مسؤوليته، وإن حافظت على اتساق ذلك العلم مع الحكم بقدرة الله المطلقة.

يعزز هذا التصور أن الخطاب الديني يتعامل مع النوايا، وهي حالة ابستمولوجية صرفة، ولا يتعامل مع الوقائع، أو الأوضاع الأنطولوجية. النية وفق هذا الخطاب هي التي تفرق بين العادة والعبادة، رغم أنهما قد يتماهيان أنطولوجيا. المرء إنما يحاسب على ما وقر في قلبه، بصرف النظر ما إذا كان هناك مقابل موضوعي لهذا الذي وقر في القلب. الله، وفق هذا الخطاب، لا يعاقب من يسيء بقدر ما يعاقب من يحسب أنه يسيئ، أكان أساء أم أحسن؛ وهو لا يثيب من يحسن بقدر ما يثيب من يظن أنه يحسن، أكان أحسن أم أساء.

VII

ظاهرة الوحي اعتبار وجيه آخر للإيمان ينضاف إلى سائر الاعتبارات. افتراض أن الوحي ظاهرة إنما يعني أنه حدث في فترات تاريخية، تفصل بينها حقب متفاوتة، اتصال بين الله والإنسان، كلف عبره الله رسله بتبليغ الناس أوامر ونواهي بعينها. غير أن هذا الافتراض يثير مشاكل إبستيمية عديدة، ليس أقلها مسألة إمكان أن يتم مثل هذا الاتصال بين كائنين يختلفان باختلاف اللاهوت والناسوت، كما يثير مشاكل لاهوتية تتعلق بما إذا كان هناك تساوق بين مختلف التعاليم الموحى بها، وبما إذا كان آخرها يجبّ ما قبلها.

ولكن دعونا نلحظ بداية أنه لو ثبتت هذه الظاهرة بدليل قاطع، وثبتت من ثم صحة النصوص الدينية "المزعوم" أن الله أوحى بها إلى رسله، لكانت مسألة الإيمان مسألة عقلانية صرفة. بكلمات أخرى، فإنه بمقدور ثبوت ظاهرة الوحي أن تحسم المسألة الإيمانية مرة وإلى الأبد. ولأنها لم تحسم،

ولعلها لن تحسم، أقله في دنيانا التي نعرف، فإنه يلزم استحالة أن يكون هناك إثـــبات قـــاطع علـــيها. غير أن هذا متوقع أصلا من أي دليل يتعلق بمسألة إيمانية، أكان يركن إلى العقل أو إلى أية اعتبارت وجاهية أخرى.

علـــى ذلك، فإن سير الأنبياء تشي بأن الكذب والتضليل وسائر أساليب الـــزيف ليست من شيم أي منهم. وكما يقال، من لا يكذب على الناس، أجدر ألا يكـــذب علـــى رب الناس. وبوجه أكثر عمومية، عرف عن الأنبياء أنهم ملتزمون أخلاقيا، وأنهم يمثلون قدوة سلوكية يتأسى بها، كما أن التعاليم التي يـــروجون لهـــا ليست ذات طابع أخلاقي فحسب، بل إن هناك من يقول إنها أصل كل أخلاق.

علـــى أن قـــائلا قـــد يقول، إننا حتى لو سلمنا بعصمة الأنبياء، وبحسن ســـيرتهم، فإنه لا شيء يعصمهم من الوهم، بمعنى أنه قد يحسبون صادقين أنه أوحـــي إليهم، في حين أن التجارب التي مروا بها قد تكون ناجمة عن أحوال نفسية خاصة عصفت بهم، جعلتهم يتوهمون توهم من به مس من الجن. الحال أن تهمـــة الجنون تهمة نمطية واجهها كل نبي. وفي حين أنه ليس لنا أن ننكر أن كـــون هـــذا إمكانا منطقيا قد يكون كفيلا بزعزعة الثقة في ظاهرة الوحي بوصـــفها دلـــيلا قاطعا على النبوة، وبرهانا من ثم على وجود إله، فإن لنا أن نشكك في وجاهة هذا البديل المقترح وقدرته على تقويض اعتبار تلك الظاهرة.

إذا كانت ظاهرة الوحي وهما، فإنه يتعين أن تكون حالة الخشوع العميقة التـــي تنـــتاب العباد، الرهبة التي يستشعرون حين يرتادون الأماكن المقدسة، شـــوقهم المســـتمر إلى العودة إليها، والمقامات الروحية العميقة التي يختبرها المتصـــوفة، مجرد أوهام اختلقها أصحابها أو وقعوا تحت طائلتها. هناك أيضا الـــتراث الدينـــي، الذي أسهم في تشكيله عدد لا يستهان به من أفضل العقول البشرية، والذي يتعين أن نقول إنهم تعرضوا لعملية تضليل منظمة حال صحة فـــرض الـــتوهم. يـــبدو إذن أن إنكـــار ظاهرة الوحي والتشكيك في الخبرات

والـتجارب الروحية والمواريث المرتبطة بها يستند على نظرية مؤامرة حيكت منذ أقدم العصور. وعلى أقل تقدير، يبدو أن لنا في النهاية أن نرجح صحة ظاهرة الوحي على صحة واقعة التوهم، أقله بحسبان أن نظرية الوحي أقدر على تفسير تلك الخبرات والتجارب والمواريث، وهذا، في السياق الذي نتحدث فيه، يكفينا بوصفه اعتبارا وجيها ينضاف إلى سائر الاعتبارات.

VIII

المعجزات اعتبار آخر، أو هكذا سوف أجادل. الله وفق التصور الديني، لم يخلق الكون فحسب، بل خلقه من عدم، واستمر منذ القدم يتحكم فيه، ويتدخل في ظروف خاصة في مساراته. وكما فعلت في سياق الحديث عن إمكان وجود الله، لن أعنى هنا بإثبات وقوع المعجزات، بل أقتصر على الدفاع عن إمكانها.

الحال أن الحكم بإمكانها يقره ديفيد هيوم، أحد أبرز الفلاسفة المرتابين في تاريخ الفلسفة، رغم أنه يذهب إلى أن الاعتقاد في حدوث اختراقات لنواميس الكون ليس عقلانيا. الأسباب التي جعلت هيوم يشكك في عقلانية هذا الاعتقاد ثلاثة : أن عدد الشهود، ممن نطمئن إلى رجاحة عقولهم وعلو منزلتهم من التعليم، يظل نزره قليلا؛ أن هناك نزوعا بشريا نحو تصديق "الخرافات" يجعلنا نتغاضى عن الأدلة الإمبيريقية التي تكذبها، رغم حرصنا على هكذا أدلة في السياقات غير الغرائبية؛ وأن الحديث عن المعجزات يشيع في المجتمعات المتأخرة، وحتى إذا وجدناه بين أبناء مجتمعات متحضرة، فلإنهم ورثوه عن أسلافهم أيام تأخرهم وجهلهم.

أيضا ثمة برهان شهير يطرحه هيوم يكرس لاعقلانية الإيمان بالمعجزات. أن تفترض أن معجزة قد حدثت هو أن تفترض أن ثمة شيئا قد

حدث يخالف كل الشواهد الاستقرائية التي تدعم القانون الطبيعي الذي يزعم أن الواقعة المعجزة تخترقه. وعلى حد تعبر هيوم، ليست هناك شهادة تكفي لإثبات أية معجزة، ما لم تكن هذه الشهادة من النوع الذي يعد بطلانه أكثر إعجازا من الحقيقة التي تحاول إثباتها.

ولكن، رغم كل هذا التشكيك في عقلانية الإيمان بالمعجزات، فإن هيوم لا يذهـــب إلى حد إقرار أن المعجزات مستحيلة لأسباب منطقية. إنها فحسب غير مرجحة لدواعي ابستيمية إمبيريقية صرفة. الراهن أنه ليس بمقدور من يشكك في عقلانية الاعتقاد في وجود رابط ضروري بين ما نحسب في العادة أنه علة وما نحسب في العادة أنه معلول، وهذا هو موقف هيوم من العلاقات السببية، أن يذهب إلى القول باستحالة المعجزات. ذلك أن المعجزة بالتعريف ليســـت سوى معلول يحدث في غياب علته الطبيعية، أو علته التي نركن إلى كونها طبيعية.

الواقـــع أن الغزالي، الذي استبق هيوم في تحليل العلاقات السببية على نحـــو ينكر ضرورتها، لم يقل بمذهبه هذا إلا ليثبت إمكان المعجزات، وخلو الحكـــم بقـــيامها من أية اختلالات منطقية. ولأنه لا يرغب في الإسراف في توكيد هذا الإمكان، بحيث يستنى لـــه تنكب القول بعالم أناركي لا تحكمه أية نوامـــيس، فقد وجد أنه لزام عليه أن يقر أن الله لا يتدخل في الطبيعة إلا في حالات استثنائية، عادة في سياقات ترتبط بوجود رسل.

وبطبيعة الحال، فإن المعجزة لا تشكل دليلا عقليا صرفا على وجود الله. غير أن تواتر الحديث عنها، وثقتنا في بعض من حدثونا بوقوعها، وثبوتها في نصوص دينية لدينا أسباب وجيهة للإيمان بها، وفق ما بينت في نقاشي لظاهرة الوحي، إنما يجعلنا نتساءل عن علتها، وعن سبب ارتباطها بالرسل في مواقف يـــتم فيها تحدي من تنكر عليهم رسالاتهم. توقف المعجزات مع خاتم النبوات يشي بارتباطها بالرسل، ويشي من ثم بعلاقتها بكائن قادر على إحداثها على يد

مـــن يرســـل منهم. مرة أخرى، لا يبدو أن هناك تفسيرا أكثر مناسبة من ذلك الذي يقر وجود الله ويقول بلاتناهي قدراته.

المعجـــزة حـــادث خارق لما نعهد من نواميس كونية، وليس هناك من نـــتوقع علـــى نحـــو وجيه أن تكون لـــه قدرة على خرقها غير كائن واحد لا شـــريك له. صحيح أنها لا تثبت بالدليل القاطع صدق رسالة من أتت على يديـــه، إذ يتســـنى لكـــل منكر أن يشكك على طريقة هيوم في وجود علاقة منطقـــية بيـــن القدرة على الإيتاء بما هو معجز وصدق رسالة من أتى على يديـــه الإعجاز، أو على طريقة فرعون الذي اعتبر موسى عليه السلام كبير الســـحرة الذي علمهم السحر، لكنها تظل اعتبارا لنا أن نركن إليه، سيما إذا عززته اعتبارت وجاهية أخرى.

غـــير أننـــي لـــن أمعن في توكيد أهمية هذا الاعتبار، لأسباب أولها أن التصـــور الديني نفسه يصرح بما لا يتسق مع الحكم بعقلانية المعجزة بوصفها أداة للإقـــناع ("ومـــا نرسل بالأيات إلا تخويفا")؛ وثانيها، أن قصر المعجزات علـــى الرسل يحول منطقيا دون توظيفها وسيلة للإقناع بصدق دعواهم، إذ إننا بهـــذا التوظـــيف إنما نقع في دور منطقي يحكم بأن من تأتي على يديه معجزة رســـول لأن معجزة أتت على يديه، وبأن ما أتى على يديه معجز لأنه رسول؛ وثالـــثا، لأن المعجزة أبلغ ما تكون أثرا في نفس المرء حين يقف عليها بنفسه، وزمن المعجزات فيما يبدو قد ولى إلى غير رجعة.

IX

قـــد يكـــون أقـــوى اعتبار على وجود الله ذلك الذي نلتمس في البعد الأخلاقـــي للديـــن؛ ليس فقط في كونه يأمر بالعدل والإحسان، وليس فقط في كونه ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، بل أيضا في كونه يقتص ممن ظلم،

ويـــردع بـــنذيره كثـــيرا ممـــن تحدثهم أنفهسم بالبغي، وفي كون اطلاع الله المستديم على سرائر الناس يحول دون الكثير من الشرور. ثمة حاجة أخلاقية بيـــنة إلـــى وجود إله يحكم بين الناس بالعدل، فيثيب من أحسن ويقتص ممن أساء. أكثر من ذلك، فإن التصور الديني يفصّل في قيم ومناقب أخلاقية تسهم فـــي بـــناء مجـــتمع إنساني فاضل، يتكافل أفراده، ويحافظ الواحد منهم على كرامة ومشاعر غيره من الأفراد.

يتعيـــن أن نؤكـــد بشكل خاص مسألة القصاص. إنني لا أفهم، وليس في وســـعي أن أفهم، أن ينفذ الطغاة بجلودهم لمجرد أن الرعية لا حول لها ولا قوة فـــي صـــد الطغيان عنها. قد يقال إنه لا حاجة في مجتمع إنساني منظم يحكمه القـــانون، إلى تأجيل عملية القصاص من الظملة إلى يوم آخر. غير أننا نتحدث هنا عن مجتمعات إنسانية واقعية يبيّن تاريخها المديد أنها لا تعرف قصاصا من هذا القبيل. ليس فحسب لأن قدرات المحامين الخطابية غالبا ما تمكنهم من تبرئة موكلـــيهم، بل أيضا لأن الجرائم الأكثر بشاعة التي شهدتها المجتمعات الإنسانية ارتكبتها أنظمة سياسية قمعية ضد مجتمعات أخرى، ولم يكن هناك عبر التاريخ قـــانون دولـــي يردع مثل هذه الانتهاكات لبشرية البشر وحقوقهم الإنسانية. إننا نـــتحدث هنا عن قمع وكبت للحريات، عن حروب إبادة جماعية، عن عمليات تعذيـــب وســـفك مـــروعة، عن سحل وتمثيل، وعن قائمة تطول من مسلكيات مرعبة قام ويقوم بها طغاة لا يقتص منهم أحد.

هـــناك أيضا حاجة نفسية أساسية يلبيها الإيمان بالله. لا ريب أن الإيمان يسهم في خلق أنفس تثق في غدها البعيد، ويجعلها تؤمل في حياة أكثر خيرية. أكثر من ذلك أن الإيمان بالله يؤمّن لنفوس البشر سبيلا حين تضيق بهم السبل، ما يجلعهم أكثر إقبالا على الحياة رغم ما يعترضهم من صعوبات. وفق وجهة نظر براجماتية صرفة، هذا مبرر مقنع للإيمان. غير أننا لا نريد منه سوى أن يكون مبررا وجيها ينضاف إلى غيره من المبررات.

قــد يقـــال إن الحاجـــات النفسية لا تثبت بذاتها وجود ما يلبيها، وإن الــركون إلـــيها في هذا السياق إنما يتضمن خلطا بين الأسباب بمعنى العلل (causes)، والأســباب بمعــنى المــبررات (reasons). العلــل تفسر (explain) لكنها لا تبرر (justify). قد يكون الخوف علة افتراض وجود الله، وقــد يكــون تطلـــع الــنفس البشرية إلى كائن يمنح حياتها معنى سبب مصـــادرتها على وجوده، وقد توظف هذه العلل في تفسير المصادرة، لكنها تعجـــز عن تبريرها. فرويد، وماركس وآخرون يذهبون هذا المذهب؛ عندهم الإنسان يخلق إلهه لعجزه عن مواجهة مصيره.

كـــل هـــذا ممكـــن؛ غير أنني أجد في الحياة التي تنتهي بالموت، حياة عبثـــية يعوزهـــا المعـــنى، ولعل هذا يفسر، بل يبرر، الخواء الروحي الذي يستشـــعره مـــن يؤمـــن بأن حياة المرء تنتهي بموته. أذكر أنني قابلت أستاذ فلسفة ناهز السبعين، واستشعرت أنه يعاني من كآبة تكدر صفو ما بقي لـــه مـــن سنين أو أيام. بادرته بسؤال عن حاله، فما كان منه إلا أن قال لي : "يا بنـــي، لقد تقدم بي العمر، وأشرفت على الرحيل، وحالي كحال من حكم عليه بالموت، وينتظر تنفيذ الحكم. ولأنني لا أؤمن ببعث أو حتى إله، فإنني أشعر أن حياتي كلها عبث لم يكن ثمة طائل من ورائه لأحد، بمن فيهم أنا شخصيا. عمـــا قريب، سوف تتحلل جزيئات جثماني وينتهي كل شيء". قلت لـــه إنني مؤمـــن بـــالله والبعث، لأسباب أخلاقية على أقل تقدير، فأنا لا أفهم أن ينجو المجرميـــن بجـــرمهم، فقـــال لي "هذا مذهب كانت، وهو يفترض أن العالم أخلاقي، وهو افتراض ليس هناك سوى ما يشهد على خلافه." آنذاك أدركت أن الإيمان ضروري لحياة مفعمة بالأمل إلى نهايتها الدنيوية، لكنني عرفت أن الحكـــم بمثل هذه الضرورة يراهن على افتراض لا سبيل للتيقن من صحته، ولـــذا فإنه رغم أنه قد يحقق مقاصد براجماتية ويلبي حاجات ضرورية، فإنه

يظـــل في النهاية عاجزا عن إثبات ما يفترض أن يقوم بإثباته. ولكن من قال أصلا إننا نبحث عن إثباتات.

X

الانتماء إلى ثقافة مؤمنة اعتبار آخر يعزز الإيمان. صحيح أنه اعتبار تاريخانـــي يحنـــث بالقيم الفلسفية النقدية، ومن ثم فإنه مشبوه من وجهة نظر عقلانـــية صرفة، غير أنه يظل اعتبارا وجيها يعتد بخصوصيات ثقافية تظل تحـــوز قيمة ما. ذلك أنه لا أقسى من أن يغترب المرء بفكره بين ظهرانيه، ناهـــيك عـــن أن يغترب بعقائده التي تتكشف في مسلكيات يقوم بها كل يوم. وفـــي النهاية، لا قيمة للفرد، من وجهة نظر اجتماعية، إذا كان يتفرد بمذهب يسلك بمقتضاه، وينكره عليه الناس.

قد يقال إن الإخلاص لوجه الحقيقة أكثر قيمة من التشبث بأوهام لمجرد أن مـــن ننتمي إلى ثقافتهم يتشبثون بها؛ إنه لو كان إجماع الناس على مذهب مبررا لتبنيه، لما تسنى للخطاب الديني أن يتحقق أصلا في أية ثقافة، فقد مر على المؤمنين حين من الدهر كانوا فيه فئة قليلة مغلوبة على أمرها. غير أن هـــذا صـــاحب هـــذا القول إنما يفترض أن الإخلاص لوجه الحقيقة لا يكون إلا عبر إنكار وجود الله، وهذا حكم تتضافر سائر الاعتبارات التي أتيت على ذكـــرها في الوشاية ببطلانه. من جهة أخرى، فإنني لا أزعم أن ما تقره أية ثقافـــة، أيا كانت طبيعتها، ملزم لأهلها لمجرد أن أبناء هذه الثقافة قد وجدوا آبـــاءهم علـــيها. ثمة اعتبارات أخلاقية تشكل حدا أدنى يتعين أن تتوفر في الـــثقافة التي يحق لأبنائها الاعتزاز بالانتماء إليها والتشبث بها. يفترض أن الـــثقافة التـــي أتحـــدث عـــنها، وأبجـــل الانتماء إليها، تركن إلى مثل هذه الاعتبارات. وعلى وجه الخصوص، فإن الاعتبارات الثقافية التي تركن إليها

ثقافتنا العربية مؤسسة أصلا على مبادئ أخلاقية أسهم الخطاب الديني (أخلاقي المسحة) في تأسيسها.

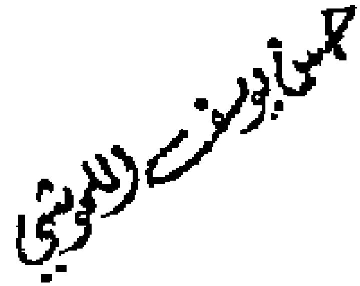
XI

يقول روسو "لقد عانيت في هذه الحياة حدا يجعلني أثق في حياة أخرى، وليس ثمة حذق ميتافيزيقي يجعلني أشك لحظة في خلود الروح وفي العناية الإلهية، فأنا أشعر بها، أعتقد فيها، أريدها، آمل فيها، وسوف أدافع عنها إلى أن ألفظ أنفاسي الأخيرة"؛ أما بسكال فيقول "إن للقلب أسبابا لا يعرفها العقل". قد يقال إنه ليس لنا أن نعول في سياق فلسفي كهذا على حديث القلوب، خصوصا إن هناك قلوبا أخرى تخبر أصحابها بخلاف ما أخبر به قلب بسكال. غير أن علينا أن نتذكر أيضا أن الإيمان يظل إلى حد لا يستهان به مسألة قلبية، وأنه لو كان إقرار وجاهة فعل الإيمان يرتهن بوجود أدلة عقلية حاسمة، ولا يعول على أية ملكات أخرى، لتسنى الذهاب إلى أبعد من إقرار إمكان وجود الله، والحكم بأن وجوده أمر قاطع وفق ما تبرهن عليه الأدلة العقلية. بيد أن المؤمن، وكما أسلفت مرارا، لا يريد، ولا يلزمه، أن يقطع كل هذا الشوط. حسبه، كي يكون إيمانه وجيها، أن يقنع نفسه بأن وجود الله ممكن منطقيا، وأن يركن إلى اعتبارت أخرى لا يمليها العقل بل تمليها ملكات أخرى ليست أقل حاجة لأن ترضى.

هكذا قد تظل الاعتبارات التي أتينا على ذكرها، إذا نظرنا إليها على مستوى فردي، قاصرة عن تسويغ الفعل الإيماني، لكنها تتضافر مجتمعة في جعله وجيها بما يكفي. المسألة تظل في النهاية إيمانية، وقد يكون الإصرار على إعمال العقل وحده في حسم المسائل الإيمانية مسلكا تعوزه الوجاهة. غير أنه يتعين ألا نسرف في التقليل من شأن تلك الاعتبارات، أقله بحسبان أن

النشـــاط العلمي، الذي لا يكاد يشك أحد في وجاهته، بل يعتبره البعض معيار العقلانية الأكثر منهجية وانتظاما واتساقا، يركن بدوره إلى اعتبارات تعجز عن إثبات فروض ممارسيه. هذا يسري حتى على الرياضيات، التي يجد فيها غلاة الـــنزعة العقلانـــية الـــنموذج الوحـــيد الذي يتعين أن يتأسى أي نشاط ذهني بمـــناهجه. فـــإذا كان هذا حال العلم والرياضيات، أليس أدعى أن تكون حلول المسائل الإيمانية ظنية لا تحسم أمرا، وإن رجحته بدرجة أو أخرى؟

يبقى أن أقول إن غايتي من هذه الورقة لم تكن تبشيرية أو وعظية، فما قمـــت بـــه أشـــبه ما يكون باستبطان تواجه عبره ذات نفسها بمسألة وجاهة إيمانهـــا، ومبلغ غايتها أن يطمئن قلب صاحبها. فإذا تصادف أن ما خلصت إلـــيه قـــد جعـــل قلبا آخر أكثر اطمئنانا، فهذا مدعاة فحسب لأن تكون أكثر مسرّة.



تنفيــذ الطباعــة والتجهيزات الطباعية

دار قـــبـاء الـحـديثـــة

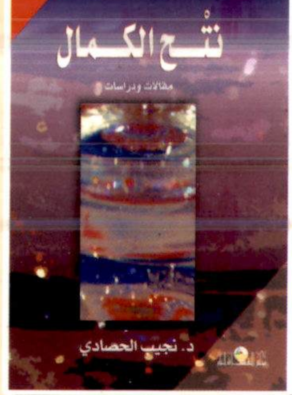
للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

جمهورية مصر العربية

16 عمارات العبور - شارع صلاح سالم - مدينة نصر

تليفاكس 02/22621365 - محمــول 0123140315

E-mail: modern_qubaa@hotmail.com



■ يقدِّم مجلس الثقافة العام للقارئ الكريم مجموعةً من إصداراته الجديدة المتنوعة ، التي تتضمن أجناسًا أدبيةً وفنيةً ، تهدف إلى دعم الكتاب ونشر المعرفة وتنمية الذائقة الجمالية وإثراء الحركة الثقافية .. آمِلاً إسهامًا جادًا يضيف إلى الحراك الثقافي رصيدًا مميزًا وفضاءً جديدًا للمعرفة وللحياة.

مجلس الثقافة العام